الإسلام

فى

مواجهة المذاهب الغربية

دكتور

محمد عزيز نظمي سالم

مؤسسة شباب الجامعة



اهداءات ٢٠٠٢

أ.د / مصطفى الصاوى الجوينى

الاسكندرية

الإسلام
فى
مواجهة المذاهب الغربية

دكتور

محمد عزيز نظمى سالم

١٩٩٦

الناشر

مؤسسة شباب الجامعة

الاسكندرية ت ٤٨٣٩٤٧٢

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله تعـــــالى :

الرحمن • علم القــرآن • خلــق الانسان • علمه البيان •

(سورة الرحمن مدنية الايات ١،٢،٣،٤)

الاهـــــــداء

الى خاتم الانبياء والمرسلين سيدنا محمد بن عبد اللاه الامين صاحب الخلق القويم الداعية الى الاسلام ودين الحق الذى أصطفاه الله سبحانه وتعالى بالرسالة الحقة وبالسنة المباركة ..

الى سقراط أبو الفلسفة الذى جرؤ على السؤال من أجل الحقيقـــة واستشهد من أجلها بيد الجهالة والاستبداد .

الى نوبل العالم القدير الذى تيقظ ضميره الانسانى . فعمل من أجل رفاهية البشر والسلام بين بنى الانسان .

اليهم هــذا الجهـد المتواضع .

د. محمد عزيز نظمى سالم

شـــــكر

الشـــكر لله سبحـــانه وتعـــالى على نعمه الكثيرة وأجلها نعمة العقل

والشكر لجيـــل الرواد من الاســـاتذة الذين نهلت من علمهم ومعـــرفتهم

والشكر لجيـــل الزملاء ممن يحملون راية الفكر والعقيدة والعـــلم من أجـــل الحقيقة •

والشـــكر لجيل الابناء من التلاميذ والمريدين الذين يطلبون المـــزيد من العـــلم •

اليهم جميعـــا آيات الشـــكر والعـــرفان بالجميل •

والله يوفقنا لمـــا فيـــه الخير ...

● **تصـــــــدير**

وهب الله سبحانه وتعالى الانسان نعمة العقل وأستخلفه فى الارض ، وبفضل هذه النعمة نشأ التعقل والتفكر وتميز الانسان عن سائر المخلوقات بهذه الميزة ومن هذا النبع الفياض أكتسب الانســان المعــرفة وتعـــددت نشاطاته وقواه العقلانية بين فكر دينى وفكر فلسفى وفكر علمى • فــكان التصديق بالوحى معرفة بالحق وكان التأمل معرفة بالحقيقة وكان التعليل معرفة وتحقيقا وتولد عن ذلك اعتقاد وعبادة وتفســير للمعــرفة وتنظير لقواعد الفكر والتأمل وكما يقول الشيخ الرئيس أبى على الحسين بن سينا « كل معرفة وعلم فأما تصور واما تصديق والتصــور هــو العلم الاول ويكتسب بالحد ••• والتصديق انما يكتسب بالقياس ••• فالحد والقياس آلتان بهما تكتسب المعلومات التى تكون مجهولة فتصير معلومــة بالروية وكل واحد منهما (الحد والقياس) ــ منه ما هو حقيقى ــ ومنه ما هــو دون الحقيقىولكنه نافع منفعة ما بحسبهــ ومنه ما هو باطل مشبهبالحقيقى والفطرة الانسانية فى الاكثر غير كافية فى التمييز بين هذه الاصناف ولولا ذلك لمــا وقع بين العقلاء اختلاف ولا وقع لواحد منهم فى رأيه تناقض » •

لذا كان الشك منهاجا للوصول الى اليقين وأداة للتمييز بين الصواب والخطأ ، وبفضل التأمل والتحليل أكتملت مستويات وحلقات المعــرفة فى مجال الدين والفلسفة وتمثلت فى هذه المجالات وحدة المعرفة واكتمالها • وأصبح بامكان العقلاء أن ينظروا فى المسائل والمشــكلات بمعيار المنطــق والقياس أو ما يسمى بلغة الاصطلاح (الميثودولوجيا) وتعــددت طــرق

ومناهج البحث والتفكير تبعا لتنوع الدراسات ومجالات المعرفة بين مستوى النظر والعلم وبين مستوى التطبيق والمنفعة • وعلى امتداد عصور التاريخ تولدت ألوان من المعرفة وكانت أساسا لكل حضارة وثقافة وتقدم لبنى الانسان فى كل مكان وتعاقب العصور والازمان وتعقدت مشكلات الانسان فى المجتمع من خلال صراعه الدائم مع ذاته والاخرين ومع البيئة فتولدت محصلة من المعارف والمكتسبات والخبرات أمتزجت أحيانا بالاسطورة (الميثولوجيا) أو (بالسحر) وخوارق الطبيعة ومن فترة لاخرى كان الفكر يعاود النظر بفطرته فينقى هذه المعارف من الشوائب والمتناقضات التى لا يقبلها عقل أو واقع • وأكتسب الانسان فى مسيرة الحضارة رؤية شاملة لوجوده فى العالم فكان الفكر الفلسفى بموضوعاته ومباحثه المختلفة عن الوجود أو الانطولوجيا والمعرفة أو الابستمولوجيا والقيم أو الاكسيولوجيا •

واشتملت على اطارات من معارف نظرية وعملية بعضها يعنى بالانسان والمجتمع فكانت العلوم الاجتماعية والانسانية بما تحويه من أخلاق ومن ودين وفكر سياسى واقتصادى وقانونى ونفس وتربوى (بيداجوجى) ولغوى وتعليمى وكانت أيضا العلوم الفيزيقية التى تعنى بالانسان وبغيره من الكائنات فكان الطب والصيدلة والكيمياء والطبيعة وكانت كذلك العلوم الرياضية من حساب وهندسة وعمارة فأكتملت بذلك المعرفة وتنوعت بحيث أصبحت نسقا معرفيا يميز مجتمعا عن مجتمع آخر وبقدر هذا الكم التراكمى من المعرفة تدرج الانسان فى سلم الرقى والحضارة • ولم يكن أى مجتمع

بمعزل عن أى مجتمع آخر فبينهما علاقات جوار أو حروب أو تبادل اقتصادى أو تزاوج أو تكامل وتبادل معرفى وبتأسيس الدولة أو الحكومة أو الامبراطورية أو الممالك ، تحفزت كلها للاستفادة من المعرفة كسبيل للقوة السياسية والعسكرية التى تمثلت فى حقبة ازدهار حضارات الشرق القديم كحضارة مصر الفرعونية وحضارات ما بين النهرين وحضارة الصين والاغريق ، ولعل المؤرخ « سارتون » قد رصد بموضوعيته تلك الحقبة من حضارة الانسان •

ثم اكتملت دائرة المعرفة الانسانية بالعقائد السماوية المنزلة التى أكدت التوحيد فكانت بمثابة مرحلة جديدة فى الارتقاء بالشعور الدينى المقدس الذى دعم القيم الاخلاقية والفضائل التى نادى بها الفلاسفة والمفكرون القدماء •

وتوازت ألوان الفكر الانسانى مع متغيرات العصر والمجتمع والبيئة فكانت فلسفات التاريخ والعمران البشرى والاجتماع الانسانى والسياسى والادبى والفنى والتعليمى والتربوى والنفسى ، وبمرور الوقت والنمو المستمر لروافد وتيارات المعرفة ازدهرت مجالات المعرفة من ناحية النظر والقواعد والاسس كما توسعت فى التطبيق والممارسة والخبرة والتجربة العملية ففى مجال العمارة والهندسة بلغت الحضارة الفرعونية مبلغا راقيا وفى الفن بلغت اليونان منزلة كبيرة وفى الفلك بلغ الاشوريون درجة عالية وفى الملاحة بلغت مصر وفينيقيا واليونان مستوى رفيعا وارتقت بذلك العلوم والحرف والصناعات والتطبيب والتحنيط وغيرها •

وقياسا على ذلك نجد أن قواعد الفكر وقوام التفكير والمنهج المنطقى بلغت درجة عالية فعرفنا منطق أرسطو وشعر العرب والنظم السياسية والحكم المصرى وكل نتاج حضارى فى الفكر العقلى أو التأمل الفلسفى وكذا الفكر العلمى أو التعليل للظواهر الطبيعية وأيضا الفكر العقائدى والديانات ، وتعددت اللغات والفنون والاداب والعلوم ونبتت ونمت الافكار والتصورات الاساسية كفكرة الذرة وفكرة المادة والطاقة والبيئة والتطور والتغير والصيرورة والتطبيب بالكى والاعشاب النباتية والصباغات والنسجيات والفخار وأنظمة الرى وتخزين الغلال والاشكال الهندسية كالهرم والدائرة وغيرها • وتسجيل الاحرف الهجائية واللغة وصناعة الاسلحة واكتشاف النار وتوليد الطاقة وشتى الاشياء المخترعة للحياة اليومية أو للحياة الاخروية (عند البعث والخلود) وخلال هذه المبتكرات تولدت الفروض والتصورات والتجارب والنظريات والقوانين التى كانت بمثابة حلقة من حلقات تطور الفكر الفلسفى والعلمى ، وأصبحت المعرفة الانسانية تضم نظريات أساسية أو فروض علمية ينتفع بها فى مجالات التطبيق •

وتجاوزت هذه المفاهيم نطاق الطبيعة والمادة الى الانسان والمجتمع فنشأت المذاهب الاخلاقية والسياسية والجمالية والمنطقية والتربوية واللغوية فظهرت نظريات النفس وقواها والدوافع والغرائز والسلوك واللاشعور وغيرها كما ظهرت بعد ذلك دراسات متنوعة كعلم الباراسيكلوجى وعلم البنية الاجتماعية أو البارسوسيولوجى والتكنولوجى والميتالوجيك

والسبرنطيقا وعـلم اللغة والمعـانى السيميولوجيا وفلسـفات الفن أو الاستطيقا وغيرها من نتاج البحث والتأمل وسادت بعض النظريات العلمية أو الفروض كالذرية والنسبية والتطورية والكهرومغنطيسية والاكتـوارية والجاذبية والوراثة وامتلأت سماء المعرفة بأسمـاء ورجالات ومخترعـين ومكتشفين وباحثين على اختلاف أجنـاسهم وعلى اختـلاف عصـورهم وتوارثت الاجيال من بعدهم هذا الميراث المعرفى بمجالاته المتنوعة والحركة دائمة وفى استمرار بلا توقف للان وللغـد ولقد تشـابكت الدراسـات وموضوعات المعرفة بحيث يصعب أن يفرق تفريقا تاما بين الفكر ومذاهبه وبين الفكر العلمى ونظرياته أو بينهما وبين الفكر الدينى وشرائعه فـكل منهم مع الاخر يشكل نسيجا معرفيا وحضاريا ، ولم تعد الفلسفة مجـرد ميتافيزيقا عابثة أو تتلاعب بالالفاظ كما لم يعد العلم معمـلا بعيـدا عن ظواهر الواقع وتصورات الخيال ولم يعد الفكر الدينى مجـرد طقـوس حول نيران أو قرابين دموية وعبادة كهنة أو سحرة أو نساك فـكل هـذه المجالات مترابطة ومتكاملة ومتعقلة تسعى لحفظ التوازن المادى والروحى والعقلى فى توافق واتساق وانسجام .

ومن خلال التعرف والنقد والتحليل والمقارنة نقترب من الحقيقـة ، والباحث عن الحقيقة فى متاهات الباطل يصعب عليه القيام بدوره ما لم يكن مؤمنا بانسانيته وبقدراته العقلية والروحية والحسية على ارتياد أغـوار المـاضى ومعايشة الحاضر والتطلع الى ابداعات المستقبل وكأننا نعيد دور « ديوجين » الذى يحمل مصباحه المضىء فى وضح النهار ليبحث عن الحقيقة

أيا كانت ، فلنبحثها بين الدراسات المعرفية للفكر وللعلم وللدين ونتعرف على العديد من النظريات والشرائع والمذاهب بحثا عن هوية الانســان فى هــذا الزمان وفى أى مكان من أجل الحقيقة والحق •

دكتور / محمد عزيز نظمى سالم

مقـــــــــــدمة

شهدت القرون القليلة الماضية نموا متزايدا لمعرفتنا بالعالم ، فلقــد انتقل الانسان من الانشغال بالمسائل اللاهوتية ومن اهتمامه بروحـــه الى الاهتمام بالقوى الطبيعية التى تحيطه كما أن البحث العلمى أعاد الحساب التقريبى لاكتشاف العالم وأزاحت النظريات العلمية التأمل الميتافيزيقى ، وها هنا توقف العالم عن أ ن يكون لغزا غامضا ، وأصبح الانسان بالمعرفة قويا مسيطرا على قوى عـــديدة •

لقد كان من الطبيعى أن تقوم بمحاولة تطبيق تلك الانجازات العقلية على المعرفة الانسانية ، وأن نستخدم المناهج العلميـــة التى تكشـــف عن مكونات العمليات الفيزيقية فى السلوك الانسانى وأن نأمل فى أن تلقى الالة التى صنعت لانتاج عمليات عقلية عن كيف يعمل العقل ، وأن يؤدى تمكيننا من معالجة استجابات لمنبهات مضبوطة تمكنا من تطبيق نفس الامـــر على الانسان •

ان العلم المتعدد الابعاد أثمر بعض النتائج لكنه خيب الامال لقـــد أعاننا قليلا على تفهم بعـــض المشـــاكل الانسانيـــة الكبرى كالحـــروب والاضطراب الاجتماعى ، والامراض العقلية ، والصراعات الدولية ، لكنه لم يشف غليلنا تماما • لقد طلب منا أن نكون صبورين لان تطبيق المناهـــج العلمية على الدوائر الانسانية يثير صعوبات خاصـــة • ومـــع ذلك فنحن نشعر بأن شيئا ما قد يظهر فنحن لا نزال ننتظر النسق المعرفى التـــكاملى الذى يحقق الاتساق والانسجام بين الفلسفة والعلم والدين •

ان تشبيه الدراسات الانسانية على غرار العلوم الطبيعية بحيث تكون نموذجا مشابها لها تماما هو ضلال عقلى ، وعقم علمى ، وخطر أخلاقى : هو ضلال عقلى لانه يتجاهل العمليات المعرفية المألوفة • وعقم علمى لانه لا ينتج المعرفة التى نحتاجها وخطر أخلاقى لانه يقبل تصور الانسان على أنه شىء آخر فى عالم مادى طبيعى والواقع أنه يجب علينا أن نعود الى الاسس وأن نهتم بالاطار الملائم لمعرفة الانسان •

ان التمييز الاساسى بين نمطى العمليات لمعرفية ضرورى وهام جدا ، فمعرفة سرعة الضوء تختلف عن معرفة ماذا يعنيه الشخص بتحريك يده • تتضمن الحالتان ادراكا لوقائع فيزيقية : قراءة لوحات الالة فى الحالة الاولى ، ورؤية يد تتحرك فى الحالة الثانية ، كما تتضمنان الثانية ، كما تتضمنان أفكارا ، لكننا ندرك فى الحالة الاولى واقعة فيزيقية بواسطة الفكرة ، وندرك الحالة الثانية الفكرة بواسطة واقعة فيزيقية نحن نسمى النوع الاول من المعرفة بالادراك أو الاستيعاب وأسمى النوع الثانى بالفهم •

وحينما نعطى الاطار النظرى لكل من هاتين العمليتين المعرفيتين اللتين تحدثان دائما فى الحياة اليومية ، فان هذا يعنى أننا نقيم نظرية المعرفة على قدميها وهذا يمكننا أيضا من اقامة تمييز واضح بين العلوم التى تهتم بالادراك وبين الدراسات الانسانية التى ترتكز على الفهم • ان النوع الاخير (الدراسات الانسانية) هو النوع الوحيد الذى نفهم من خلاله الواقع التاريخى المركب والاجتماعى المعقد للحياة الانسانية •

وعلى الرغم من أن للانسان خواصا فيزيقية هى موضوع العلم فان صفته الحاسمة أو الفاضلة هى أنه عاقل : أنه يفكر ويفعل ويتعقب الغايات انه يبدع العلم والفن والدين والمدن والالات والقانون والنظم ، وكل هذه تكون سياقا ذات معنى ممكن بل ويجب أن نفهم • ومن ثم فــلا يمكن أن نقتصر فقط فى وصف الانسان على وقائعه الفيزيقية وحدها ، بل يجب أن ندخل فى ، وأن نفهم العمليات العقلية التى تعطى بها الانسان لعالمه معنى• نحن لا نستطيع أن نعرف اذا أصبح شخص ما « جانحا » بدون أن نفهم مخاوفه وتطلعاته واهتماماته ومقاييسه الاخلاقية للمجتمع ، ان مثل هــذه الموضوعات الاخيرة بمثل موضوعات للدراسات الانسانية •

ان كل العلوم المهتمة بالانساق تتعامل مع أفعال واعية وأفكار وقيم وأهداف : فالتاريخ يعيد تكوين الماضى كقصة ذات معنى بواســطة اعادة القبض على الافكار التى أثرت على الناس وعلى الاهداف التى تعقبوها ، والفيلوجيا تعالج تطور الذات ، والفقه يعالج القواعــد القانونيــة التى فرضها الناس على أنفسهم ، والانثروبولوجيا الاجتماعية تهتم بالافــكار والتقييمات والقواعد التى تحدد السلوك فى المجتمعات البدائيــة • نحن لا يكفينا أن يلقى الناس المــاء على بعضهم البعض اننا نقتنع حينما نفهم أن ذلك يعد جزءا من التعميد أو طقوس التطهير •

ان علم النفس أيضا يجب أن يكون دراسة انسانية اذا أسهم اسهاما حاسما فى معرفة الانسان وفى حل مشاكله • ولان العمليات الواعية تدخــل فى أغلب ما يفعله الانسان فان اســتجاباته لا يمكن أن تفسر كما لو كانت

ردود فعل آلة ذات طريقة واحدة فى الاستجابة للدوافع • ان على النظرية التعليمية أن تأخذ فى اعتبارها وجه الاختلاف بين تذكر رموز لا معنى لهـا وبين تعلم مادة ذات معنى ، كما أن على نظرية الادراك أن تعـرف الدور الذى تلعبه التوقعات والافكار التى لم يتم تصورها بعد • ان أى نقاش حول الشخصية يجب أن يضع فى اعتباره اللغة والافكار والاحكام المسبقة والمبادىء الاخلاقية وعلى علم النفس الاجتماعى أن يعالج موضـوعات الدعاية والقيادة والعمل سواء بصورتها التقليـدية أو غـير التقليـدية ، ولا يمكنه اذن أن يتجاهل الافكار والقيم والاهـداف •

ولا يمكن لعلم الاجتماع أن يقتنع بملاحظة الناس وذكر نتائج منتظمة عن سلوكهم • ان على علم الاجتماع أن يبحث عن الاسباب المعقـولة التى تقف وراء ذلك فحينما نقرر أن عدد المنتحرين من الطلاب الكاثوليك أقل من غيرهم ، وأن نسبة المواليد ترتفع عادة بعد الحروب أو أن الناس ينفقون أموالهم بطريقة معينة ، فاننا لا نستطيع أن نستخلص مسألتنا الاجتماعية، اننا نحصل فقط على مادة محتاجة الى دراسة أكثر •

ولعل أبرز ظاهرة فى عالمنا المعاصر هى التقـدم العلمى الملحـوظ فى مختلف فروعه وقد امتدت أبعاد التقدم الى مجال العلوم الانسانية عامـة وعلم النفس بصفة خاصة ، وذلك لانه بفضل تطبيق المنهج العلمى قد أحدث تحولا كبيرا فى ازدهارها •

ومما لا شك فيه أن هذا الازدهار نتيجة انطلاق العـلم من قاعـدة منهجية واضحة يقينية ولعل أقرب العلوم وأرقبها الى اليقين والصحة هى الرياضيات ثم الطبيعيات أما فى الميادين المختلفة للعلوم الانسانية وبصفة

خاصة الاجتماعية نجد عدم استقرار منهجى وتضارب عـديد من الاراء وعدم اتفاق منهجى فأصبحت معظم هذه العلوم علوما غير مضبوطة•وليس غريبا حقا أن نجد بعض الفلاسفة خاصة أصحاب الوضعية يكيلون بنقدهم الى الفكر الفلسفى الذى يلتزم بالقواعد العلمية ويرون أنه يتعين اخضاع المفاهيم أو التصورات الفلسفية للتحليل المنطقى بهدف الوصول الى الدقة فى التعريف والدقة فى الاحـكام •

وفى مجالنا هذا لا نناقش مقال النزعة السابقة فكل ما يعنينا هو تلك النظرة الشمولية أو التكاملية للمعرفة سواء أكانت تعريفات جزئية لموضوع المعرفة أو تعميمات كلية لها •

ويتعين علينا منذ البداية أن نصـف الاشـياء ونسميها بمسمياتها ، فالعلم وميادينه العديدة لا تخرج عن كونها تفسيرات أو محاولات للتفسير عن طبائع العلاقات بين الاشياء والمتغيرات التى يسميها العلماء الظـواهر أو الواقع أو الاحداث وما يمكننا أن نتنبأ به من وقائع أو ظواهر فى اطار غرض الاحتمال أو الضرورة أو الصـدفة أو العليـة ومن آثار التنبؤات السابقة نبتدع أو نبتكر مجالات للتطبيقات ذات المنفعة فى مجالات الحياة•

أما بالنسبة لمسائل الفلسفة ومشكلاتها التى تتصـل بالايمـان أو بالانسان أو بالمكان أو بالزمان فهى تخـرج عن نطاق تفسـيرات العـلم والعلماء ــ فمشكلة الحرية أو العدالة أو الالوهية أو المصير كلها علامات استفهام لا يرقى اليها تفسير العلماء • فهى بالدرجة الاولى مسائل فلسفية خالصة ، وهى متجددة على مدى العصور التاريخية والمجتمعـات وتبعـا لارتقاء العقل البشرى وتقدمه ولان تجاوزت هذه المشكلات نطاق العـلم

والعلماء فهى بالتالى من المسائل والموضوعات الاساسية التى يتأملها الفلاسفة ويفسرونها تفسيرات مذهبية وفقا لموقف الفيلسوف ووفقا لمقتضيات الفكر والعصر والبيئة والحضارة •

ان العلاقة بين العلم والفلسفة ليست علاقة خصومة ، فالخصومة أبعد ما يتصف به المجال الفلسفى والمجال العلمى ، ذلك أن النقد وممارسته كأساس لمنهج الفيلسوف لا يتعارض مع منهج العالم فى تحققه من الاساليب والعوامل المؤثرة لحدوث ظاهرة بعينها • فالعالم لا يسلم جدلا بل يمحص الفرض بمحك التجربة والملاحظة — والفيلسوف كذلك يتشكك من الأفكار المسبقة والتسليمات ويتأملها منطقيا بمحك العقل والاستدلال • فليس اذن تنافر أو تباعد عن حياد الفيلسوف وعدم تسرعه وعن موضوعية العالم ووضوح فكرته •

ولنا أن نتساءل عن حقيقة تلك التوهمات أو الخصومات المفتعلة التى قد يثيرها بعض المتعالمين أو بعض المتفلسفين ، والامر فى منتهى الوضوح اذا ما تبينا أن معيار الحكم فى هذا الشأن هو المنفعة والفائدة العلمية ، مما لا شك فيه أن بعض المتعالمين يقررون فى صراحة تفوق حدود الصراحة بأن الفلسفة جهد ضائع لا طائل تحته بل هو عبث لا يغنى بينما يقرر بعض المتفلسفين بأن الفلسفة أم العلوم وأن العلوم العديدة وفروعها ما هى الا تفريعات للمعرفة الفلسفية الاصلية • ونحن لا نستهدف بيان الصراع بين العلم وبين الفلسفة بقدر ما نتلمس حقيقة الاشياء فهى المعيار الاساسى لبناء المعرفة والغاية الحقيقية لكل علم من العلوم • ولقد صدق « جوبلو » الذى وصف الفلسفة بأنها عامل ارتباط بين العلوم جميعا •

واننا نتبين خصائص أساسية لبعض وظائف العلم هى :

١ — التخصص العلمى والمنهجى ببيان دائرة التخصص لكل علم ومنهجه وقوانينه وهذه النظرة محدودة وضيقة للعلم الى حد ما .

٢ — الدراسة العامة وفلسفة العلوم ببيان الروابط بين العلوم المختلفة ونشأة هذه العلوم وغيرها وهذه النظرة واسعة وغير محددة للعلم الى حد كبير . غير أننا من وجهة النظر الشمولية نبين أن العلم والمعرفة وجهان لعملة واحدة وهى حقيقة الوجود ، فغاية العلم المعرفة وغاية المعرفة بهدف الوصول الى حقيقة الاشياء . والفلسفة كذلك تستهدف الحقيقة المطلقة .

وتشترك فى ذلك مجموعات العلوم سواء كانت برهانية ونعنى بها العلوم الرياضية أو التجريبية ونعنى بها العلوم الطبيعية والبيولوجية والكميائية وغيرها وعلى هذا النحو نجد أن العلوم الانسانية تسعى الى ضبط المعرفة ونعنى بها علوم النفس والاقتصاد والاجتماع والتاريخ والجغرافيا وغيرها .

كما نجد الى جانب هذا مجموعة العلوم المعيارية التى تعنى بالانسان من حيث القيم التى يتصل بحياته وبكيانه والتى لا غنى عنها والوجود الانسانى ونقصد بها قيم الحق والخير والجمال أو القيم المنطقية والجمالية والاخلاقية أو ما يعرف بعالم المنطق أو الاخلاق أو الجمال .

وبصفة عامة فان لاند يذكر « أننا نطلق لفظ العلم على مجموع المعارف والدراسات التى بلغت درجة كافية من الوحدة والشمول والانضباط

بحيث تصل نتائجها الى مرتبة التناسق فهى موضوعية خالصة تدعمها مناهج علمية للتحقيق من صحتها ونجده يشير الى ظاهرة الانفصال أو الانسلاخ عن الفلسفة تدريجيا فقد انفصلت الرياضة والفلك فى عهد مبكر ثم الطبيعة فى القرن السادس عشر والكمياء فى القرن الثامن عشر والفسيولوجيا فى القرن التاسع عشر وعلم الاجتماع وعلم النفس وغيرها فى القرن العشرين •

وبداهة أن المعرفة العامة تستهدف ادراك الحقيقة أو الافكار أو القوانين أو القواعد أو المبادىء الخالصة التى تفسر الظواهر أو الوقائع التى يبدأ الانسان فى ادراكها بطريقة لاحساس الى أن يدرك الانسان تلك العلاقات الثابتة أو القوانين فتتيح له مجالات تطبيقية بمعنى أن المعرفة تقف عند حد الكيف ثم يترجم العلم ما هو كيف بالكم مستخدما القياس والضبط والتدقيق الحسابى أو الرياضى بصفة عامة •

وخلاصة القول أن حلقة المعرفة الفلسفية وحلقة المعرفة العلمية مترابطان بعضهما البعض وتتحدان فى اطار المعرفة العامة الشاملة متوجان بالفكر الدينى المستنير •

الميثودلوجيـــا

الروح العلميـــة :

يستهدف العالم من أبحاثه ودراسته الموضوعية فى تناول موضوعات بحتة لها مؤثر عليه كالنوازع الذاتية أو الاهواء يتحلى بصفات الحيـــاد والدقة والمثابرة والقدرة على التجريد والتحليل والصرامة فى الحكم مـــع تحليه بالشجاعة والنزاهة والاخلاص والمرونة العقليـــة ، وتنحصر الروح العلمية فى الموضوعية والحتمية بهدف الوصول الى الحقيقة بمنطق القول وبقـــرينة التجـــربة •

تصنيف العـــلوم :

اتسعت دائرة العلوم وتنوعت موضوعاتها وفروعها وتبعا لذلك التباين والاختلاف تختلف المناهج وطرق البحث فيها ، وثمة محـــاولات لتصنيف العلوم يذكر منها على سبيل المثال لا الحصر ما جاء به « أرسطو » يقسم العلوم الى علوم نظرية وعلوم شعرية وعلوم علمية تبعا لمـــا تتضمنه من معرفة • كما يميز «بيكون» بين علوم الذهن وعلوم الخيال وعلوم الذاكرة• كما ميز « وممبيد » بين علوم المـــادة وعـــلوم الفكر كما نجـــد تصنيف « كونت » يتحدد فى العلم الرياضى والفلك والطبيعة والكمياء والبيولوجيا وعلم الاجتماع وفيما يلى جدول لتصنيف العلوم ويوضح مـــدى الارتباط الوثيق بين العلوم المختلفة وثمة فارق بين تقسيم العلوم وتصنيف العلوم ، فتعنى بالاول تجزئة العلوم حسب موضوعها وتفريعها لا حسب مجـــالات بحثها وتعنى بالتالى تجميع الاجزاء المتشابهات ذات الطبيعة المشـــتركة فى الموضوع والمنهج وربطها فى اطار كلى •

جـــدول تصنيف العــلوم

يمكن أن نصنف العلوم الى ما يأتى :

أولا : عــلوم تقــريرية :

١ ـ عــلوم رياضــية :

(أ) احصــــاء •

(ب) حســــاب •

(ج) جـــــبر •

(د) هندســـــة •

(ه) فــــلك •

٢ ـ عــلوم مادية :

(أ) فيزياء (طبيعــة) •

(ب) كيميــاء •

(ج) نبــــات •

(د) حيــوان (زوولوجيــا) •

(ه) بيــولوجيا (احيــاء) •

(و) ميــكانيكا (الحركة) واستاتيكا (الثبات) •

(ز) فسيولوجيــا (وظائف أعضــاء) •

(ى) جيــولوجيــا (طبقات الارض •

٣ ـ علوم انسانية :

(أ) ســيكلوجيــا (علم نفــس) •

(ب) سوسيولوجيا (علم اجتماع) •

ثانيا : علوم اجتماعية :

١ — تاريخ (وفلسفة التاريخ وفلسفة حضارة) •

٢ — جغرافيا •

٣ — اقتصاد (وفلسفة الاقتصاد) •

٤ — قانون (وفلسفة القانون) •

٥ — مكتبات ووثائق •

٦ — لغويات •

٧ — السياسة (وفلسفة السياسة) •

٨ — الدين (وفلسفة الدين) •

٩ — أعلام واتصال (صحافة وأعلام اذاعى وتليفزيونى الخ) •

ثانيا : علوم معيارية :

١ — علم المنطق (فلسفة العلوم والمناهج) •

٢ — علم الاخلاق (فلسفة الاخلاق وعلم السلوك) •

٣ — علم الجمال (فلسفة الجمال وفلسفة الفن) •

وبعد استعراضنا مختلف الاراء التى قيلت حول الفلسفة ودورها وعلاقاتها بالعلم وما بقى لها من مهمة فى المستقبل •

فان الفلسفة لا تزال لها موضوعاتها الخاصة التى لا تتناولها العلوم الاخرى والتى تستقل هى بعبء البحث فيها •

وهذه الموضوعات الخاصة هى :

١ — القيم (ونظرية القيمة) .

٢ — النظرة العامة للعالم وللحياة (ونظرية المعنى) .

٣ — الوجود الانسانى (الانطولوجيا) .

٤ — نظرية المعرفة .

٥ — وجـود الله (الثيولوجيا) .

٦ — المبادىء العامة التى تستند اليها العلوم سـواء منها العلوم الطبيعية أو الفزيائية أو الرياضية أو الحيوية أو الانسانية (التاريخ ، الحضارة ، اللغة) .

فلسفات العلوم ومناهجها :

والفلسفة ، فى دراستها لهذه الموضوعات ، تفيد من النتائج التى وصلت اليها كل العلوم شأنها شأن العلوم الاخرى : فكما أن علم الفلك يفيد من الرياضيات والفزياء والبصريات ، وعلم الطب يفيد من التشريح الفسيولوجى ، الكيمياء ، النبات ، الحيوان ، والجبر يفيز من الحساب والهندسة ، وهكذا وهكذا ، فكذلك الفلسفة تفيد من نتائج سائر العلوم وتستعين بها فى تكوين نظرياتها وفى تقرير « الحقائق » التى تنتهى اليها . ومنذ القدم والفلاسفة يؤكدون هذا المعنى . فقد كتب أفلاطون على باب أكاديميته : لا يدخل هنا الا من كان عالمـا بالهندسة ، أى بالرياضيات ، وأرسطو اعتمد دراسة الحيوان والنبات والاثار العلوية (الارصاد الجوية) والفلك والرياضيات أساسا لدراسة الفلسفة . وليبنتز وديكارت وضـع

كل منهما ميتافيزيقا ، على غرار الحساب ، وفى مقابل ذلك وضـــع نيـــوتن كتابه العظيم الذى أحدث ثورة فى علمى الفلك والفزياء على أنه « فلسفة طبيعية » ، وسماه « المبادىء الرياضية للفلسفة الطبيعية » •

والفلسفة تفسد على نحوين : اذا انقطعت عن العلم ، واذا استغرقت نفسها فى العلم ، وعلى الفلسفة أن تعرف حدودها ، وعلى العلم أيضا أن يعرف حدوده •

والعلوم التى تتألف منها الفلسفة وتتناول هذه الموضوعات هى :

١ — المنطق ، ويبحث فى قيمة الحق وكيفية التأدى الى الصـــواب عن طريق قوانين الفكر •

٢ — الاخلاق : وتبحث فى قيمة الخير والسبل المؤدية الى تحقيقه عن طـــريق الفضـــائل •

٣ — علم الجمال لا ويبحث فى الجميل وكيف يعبر عنه عن طريق القيم الجمالية •

٤ — ما بعد الطبيعة ، ويبحث فى الموجود بما هو موجود ، وفى الكون وما فيه من مبادىء ومفهومات (العلية ، المكان ، الزمان ، الطاقة ، الحركة، الخ) • وغايته الوصول الى نظرة كلية فى العالم وفى الحياة •

٥ — علم الانسان ، والافضل أن يسمى علم الوجـــود الانسانى ، بعد أن أفسد الاجتماعيون معنى كلمة أنثروبولوجيا فقد وضعت فى الاصل للدلالة على علم الانسان المتحضر الناضج الجامع لكل معانى الانسانية ، ولكن الاجتماعيين قد قصروا التسمية على الانسان البدائى ، ولا يجديهم

نفعا أن يقولوا الانثروبولوجيا الاجتماعية ، بل تزيد هذه التسمية الامور خلطا .

٦ — نظرية المعرفة ، وهى تبحث فى امكان المعرفة وشروطها وحدودها . ويجب أن نفهم الكلمة بمعناها الاشتقاقى : أى علم المعرفة بوجه عام ، وليس فقط نقد المعرفة العلمية أو الموجودة فى العلوم الطبيعية والفزيائية والرياضية .

٧ — الالهيات ، وتبحث فى وجود العلة الاولى للوجود ، أو فى المطلق ، أى فى الله وصفاته ، والعناية الالهية .

٨ — فلسفة العلوم المختلفة ، وهذه لا تكاد تدخل تحت حصر ، ونذكر منها :

أ — فلسفة اللغة .

ب — فلسفة الحضارة .

جـ — فلسفة التاريخ .

د — فلسفة الفزياء .

هـ — فلسفة الحياة أو البيولوجيا .

و — فلسفة السياسة .

ز — فلسفة الرياضيات بأنواعها .

ح — فلسفة الدين .

هـ) — والمنهج الذى تلتزمه الفلسفة فى كل أبحاثها هو المنهج العقلى . والبراهين التى تستند اليها فى كل قضاياها وتقريراتها براهين عقلية دقيقة

محكمة ، ولا يحق لفيلسوف أن يقرر تقريرا دون أن يصحبه ببراهين عقلية منطقية تسلم بها كل العقول • ولا فرق فى هذا بين الفلسفة من ناحية ، وبين العلوم الرياضية والطبيعية ، اللهم الا فى نصيب كل منهما فى استخدام منهجى الاستدلال والاستقراء والتجريب : فان الفلسفة أكثر اعتمادا على الاستدلال منها على الاستقراء والتجريب ، بينما الرياضيات استدلالية محض ، والعلوم الطبيعية تجمع بين قليل من الاستدلال وكثير من الاستقراء والملاحظة والتجريب •

صحيح أن بعض الفلاسفة يقولون بملكة أخرى الى جانب العقل المنطقى ، ويسمونها الوجدان أو العيان ، كما هى الحال عند أفلوطين فى الفلسفة اليونانية ، وبرجسون فى العصر الاوربى الحديث • لكن جل الفلسفة يشكون فى وجود هذه الملكة ، وبرجسون نفسه لم يستعملها كثيرا فى وضع فلسفته ، بل استند الى العقل والمنهج العلمى والاستقراء والتجريب ، خصوصا كما تمارس فى العلوم الحيوية ، كما أن أفلوطين أقرب أن يدرج بين الصوفية من أن يحسب بين الفلاسفة ، على الاقل فى أجزاء مذهبه التى يعتمد فى تحصيلها على الوجدان أو الذوق أو العيان •

وينبغى أن يتخذ هذا معيارا لتمييز الفلسفة عما عداها مما قد يشتبه واياها • فكل معرفة لا تستدل الى العقل والبرهان المنطقى بنوعيه : الاستدلال والاستقراء لا يمكن أن تندرج فى باب الفلسفة مهما كان موضوعها هو من بين الموضوعات التى تتناولها الفلسفة • فالعبرة بالمنهج وبالموضوع •

وهنا قد يعترض بالاعتراض التالى : كيف يجوز استخدام البرهان المنطقى بنوعيه : الاستدلال والاستقراء — فى مباحث القيم ، والقيم تتحدث عما ينبغى أن يكون ، لا عما هو كائن بالفعل ؟ وبعبارة أخرى : أنى لفلسفة القيم أن تحول أحكام الوجود الى أحكام تقويمية ؟

والجواب عن هذا الاعتراض سهل ، كما لاحظ جوبلر بحق : ذلك أننا فى العلوم الرياضية والطبيعية نفسها تحول أحكام الوجود التى تعبر عن وقائع ، الى أحكام تعبر عما ينبغى . « وليس أيسر من تحويل منطوق نظرية أو قانون الى قاعدة . فمثلا اذا قلنا :

نظرية : حاصل ضرب حاصل جمع فى عدد يساوى حاصل جمع حواصل ضرب كل حد فيه ، فيمكن أن نستخرج القاعدة : لضرب حاصل جمع فى عدد ، اضرب كل حد فى هذا العدد ، واجمع حواصل الضرب التى وصلت اليها .

« فليست القواعد العملية غير أحوال مختلفة لصياغة الحقائق النظرية وديكارت قد لاحظ أن كل حقيقة وجدها كانت قاعدة أفادته من بعد فى أن يجد غيرها » « مقال عن المنهج » .

و) والفلسفة تبعا لهذا نظرية وعملية معا : نظرية فى جانبها التأملى والاستطلاعى ، وعملية فى الجانب التطبيقى فيما يقبل التطبيق من نظرياتها .

ففى علوم القيم جانبان : نظرى وتطبيقى . فالمنطق يبحث فى قوانين الفكر وطبيعة الاحكام وأبنية البراهين ، لكنه فى الوقت نفسه مجموعة من

القواعد العملية التى تعصم مراعاتها الذهن من الخطأ فى الفكر ، وميزان يوزن به الصحيح والفاسد من الحجج والبراهين ، ومعيار للتمييز بين الخطأ والصواب فى الاحكام • والخلاصة أنه فن التفكير ، والفن صناعة فنية ، أى تطبيق علمى •

والاخلاق نظريات وتطبيقات لها • وهى تنقسم الى أخلاق نظرية تبحث فى الضمير والواجب والالتزام والفضيلة ، والخير والشر ، والى أخلاق عملية تبحث فى الحق والقانون ، والمسئولية والجزاء ، والفضائل العملية ، والاخلاق الشخصية ، وأخلاق الاسرة ، والاخلاق الاجتماعية ، والاخلاق السياسية ، والتقدم والمدنية ، وكلها أمور تغوص بجذورها فى الحياة العملية ، بل لعلها أشد الامور عملية فى الحياة • ان الاخلاق أكثر عملية وغوصا فى الحياة من كثير من العلوم الفزيائية مثل الفزياء النظرية والميكانيكا السماوية •

وعلم الجمال نظريات وتطبيقات على هذه النظريات تتمثل فى طرائق التعبير عن الجميل فى مختلف الفنون : المعمار ، والرسم ، أو التصوير ، والنحت ، والفنون الزخرفية ، والموسيقى ، والتمثيل المسرحى والسينمائى ، الخ • وكلها تطبيقات عملية لنظريات جمالية تتفاوت نزعاتها واتجاهاتها • أفليست هذه كلها أمورا عملية ، لا يستغنى عنها المرء اليوم فى حياته ؟

لهذا فان أسخف شىء يمكن أن يقال هو أن الفلسفة نظرية وليست عملية ، أو أنها لا تتناول أمور الحياة العملية ، أو أنها تفكير مجرد بعيد عن كل تحقيق وتطبيق • وقائل هذا القول فى الغاية من الجهل المركب ليس فقط بالفلسفة ، بل وبالمعرفة أيا كانت •

فان قال قائل : نحن نسلم معك بأن مبحث القيم (المنطق ، الاخلاق، علم الجمال) له جانبان نظــرى وعملى ، لكن ما رأيك فى ســائر مبــاحث الفلســفة ؟

وهنا نؤكد أيضا أن لهذه المباحث الاخرى وجهين : نظريا ، وعمليا ، وان تغلب الاول على الثانى ، كما تؤكد أيضا أن للانسان وجهين : ماديا ، وروحيا ، وأن خشى البعض من كلمة : « روحى » ، فليس بالمــادة وحدها يحيا الانسان ، بل له تطلعات عقلية وروحية تدور حــول فهمه لنفســه وللكون المحيط به وللناس الذين يعيش بين ظهرانيهم ، وللعلاقة بينه وبين العلة أو العلل المسيطرة على الكون ، ان الانسان لا تقوم حياته فى الامور البيولوجية ، والحاجيات الفسيولوجية ــ فهذه أمور يشاركه فيها الحيوان، وربما على نحو أفضــل أو أوســع أو أقــوى • ان المطالب الحيــوية (البيولوجية) فى كثير من الحيوان أقوى وأغنى منها فى الانسان : مثــل قوة البدن ، وقوة التوالد ، والغرائز الحيوانية المختلفة،بل والاحساسات•

انما يتميز الانسان من الحيوان ويفضله بعقله ، والعقل ليس وليد الوظائف الحيوية ، والا كانت الحيوانات أسمى عقلا من الانسان ، بل للعقل طبيعته الخاصة المتميزة التى لا نظير لها فى سائر كائنات الطبيعة : فهــو وحــده الذى يكون التصورات الكلية والبراهين الاستدلالية والاستقرائية ويدرك العلاقات القائمة بين الاشياء ، ويفهم الاسباب والعلل ، ويرد الكثــير أو المتعدد الى الواحد ، وبالجملة يضع القوانين الكلية ، وهــو الذى يصنع القول المحكم أى القول المنطقى بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ •

هذا الجانب العقلى (فى مقابل البيولوجى) فى الانسان هـو الذى تصدر عنه المباحث الاخرى ، غير مبحث القيم ـ فى الفلسفة • فالانسان يريد أن يعرف نفسه وأحوال وجوده الانسانى ومركزه فى هذا العالم وما يعانيه من تجارب حية يفرضها عليه وجوده ـ فى ـ العـالم ووجـوده ـ مع ـ الناس على حد تعبير هيدجر • وكل هـذه موضـوعات علم الانسان بالمعنى الفلسفى لهذا اللفظ •

والانسان يريد أن يحصل نظرة عامة فى الكون : ممم يتألف ، وكيف تتضافر أجزاؤه على تكوين هذا الكل ، وما هى القوى العامـة التى تؤثر فيه ـ ولا يريد أن يعرف ذلك فى نظرات ومعلومات جزئية ، فهذا من شأن العلوم الجزئية ، بل يريد أن ينسق معارفه فى نظرية كلية شاملة عن الكون والعالم • كذلك يريد الانسان أن يعرف معنى الحياة ومصير الحى والعوامل المؤثرة فى تكوين الحياة والدوافع التى تدفع فى شئون الحياة ، وهل للحياة اتجاه بوجه عام أو هى مثل قنبلة تشتت أباديد من مجرد انفجارها ، كما يقول برجسون ، وهل هناك تطور للاحياء ، وان كان ففى أى اتجاه وكيف يتم ؟ ـ وهاتان المجموعتان من المسائل تؤلفان ما سميناه « بالنظرة العامة فى العالم وفى الحياة » •

ولابد للانسان من أن ينقد نفسـه نقـدا ذاتيا ليس فقـط فى باب الاخلاق ، بل وخصوصا فى باب المعرفة : هل يستطيع بلوغ حقائق الاشياء؟ هل يشك ، أو يقطع باليقين ؟ ما قيمة المعرفة العلمية : أهى مطابقة تمـاما للاشياء الخارجية ، أم هى مجرد تصورات انسانية بحسب ما ركز فى طبيعة

العقل الانسانى ؟ هل هناك وقائع علمية ، أم مجرد تركيبات عقلية من صنع العلماء ، وعلى حد تعبير البعض : الوقائع هى ما يصنعه العلم وهو يصنع نفســـــه •

وكل هذه المباحث تدخل فى «نظرية المعرفة» وهى أحد مباحث الفلسفة، وقد تطورت تطورا سريعاهائلا فى أوائل هذا القـــرن • واستمر تطـــورها واتساع البحث فيها حتى كادت أن تعد هى المهمة الباقية للفلسفة •

ومنذ أن وجد الانسان وهو يبحث عن العلل والاسباب المسيطرة على الطبيعة والكون والوجود لانه يرى نفسه خاضعا لكل هـــذه القوى • ومن هنا نشأت الالهيـــات ، التى تبحث فى عـــلاقة الانســـان بالعـــلل الكبرى ، وخصوصا بعلة العلل ومسبب الاسباب ، أى بالله • وتتميز الفلسفة فى هذا هذا الباب من الدين ، بأن الفلسفة تعتمد فى مباحثها وتقديراتها على العقل وحده ، بينما الدين يستمد تقديراته وعقائده من مصادر خارج العقـــل هى الوحى والنبوة • ولهذا كان كلام الفلسفة فى أمور الالهيات قولا عقليا بينما كلام الدين فى الالهيات تصريحات ايمانية ولا محل للقول باستغناء الدين عن الفلسفة ، لان الانسان يحتاج الى الفهـــم العقلى المبـــنى على البراهين العقلية التى تقنعه ، فلابد اذن من تعقل مضمون الايمـــان ، أما للاقناع العقلى حين يعوز الايمان ، أو للاقناع العقلى ليستنير الايمـــان حين يوجـــد •

فمن هو الانسان ـــ الجدير حقا بهذا الاسم ـــ الذى يستطيـــع أن يستغنى عن هذه المباحث العقلية التى أتينا على ذكرها ؟ انه لا يستغنى عنها

الا الحيوان ، أو من هو فوق الانسان لانه يعرف أكثر منها • أما الانسان فلا غنى له عنها أبدا •

ز) والفلسفة — بوصفها نسقا عقليا — هى دعوة الى التعمــق فى كل ما يتناوله المرء من شئون المعرفة ، دعوة الى عدم الاكتفاء بالظاهر ، للنفوذ الى ما تحته ؛ دعوة الى تقليب الامر على جوانبه العديدة ابتغاء شمــول النظرة ، دعوة الى البحث عن المبادىء والاصول الكامنة وراء الظواهــر ، طمعا فى مزيد من الفهم والتعقل وادراك الروابط والاسباب • ان الانسان بطبعه محب للاستطلاع ، لكن آفة الاستطلاع الوقوف عند أول الاسباب ، عند بادى الرأى ، عند العلاقات الخارجية السطحية ، عنــد الاعــراض الظاهرة ، عند التركيب دون التحليل ، أو عنــد التحليل غــير المتبــوع بالتركيب •

والروح الفلسفية فى تناول أى علم أو معرفة أو حتى فى أمور السلوك العملى — هى التى لا تقنع بالظاهر ، بل تسعى للنفوذ الى البــاطن ، وهى التى لا تحرص على الروابط الظاهرة بقدر ما تحرص على استكناة العلاقات المستورة أو الخفية ، هى التى لا تقف عند الاسباب السطحية بل تريغ الى اكتناة الاسباب العميقة ، هى التى لا ترضى بالحلول المظهرية ، بل تسعى دائما الى اكتشاف الحلول الجذرية التى تتسع لتفسير أكبر قدر من الظواهر أو لتوسيع القواعد العملية بحيث تشمل أكبر عدد من الناس •

ولنضرب على ذلك أمثلة من العلوم المختلفة :

أ — ففى التاريــخ بدلا من أن تقتصر على الاحــداث التاريخيــة

وتسلسلها الزمنى وأسبابها الظاهرة والمباشرة . تدعو النزعة الفلسفية الى اكتشاف القوانين التى تسير عليها الاحداث فى التاريخ ، والمبادىء العامة التى يخضع لها التطور السياسى والحضارى فى دوائر الحضارات المختلفة أو فى الامم ، والى اكتشاف العوامل الفعالة فى مجرى التاريخ : اقتصادية كانت أو روحية أو دينية أو نفسية تتعلق بارادة القوة وبسط السلطان ، الخ ، وتدعو الى البحث فيما اذا كانت هناك مسارات محددة لتوالى الاحداث ، وهل ثم اتجاهات التاريخ العام للانسانية نحو التقدم ، أو التقهقر ، أو السير فى دوائر مقفلة متوالية ومستقلة . والامثلة على التواريخ المكتوبة بروح فلسفية عديدة ، نذكر منها فى العصر القديم ثيوكيديدس فى عصر الاباء أو غسطين فى كتابه « مدينة الله » وفى العصر الوسيط يواقيم الفلورى وفى الاسلام ابن خلدون ، وفى عصر النهضة جان بودان وفى القرن الثامن عشر ما كتبه مو نتسكيو فى كتابه « روح القوانين» و « انحلال الرومان » ، وما كتبه ادوار جيبون فى كتابه « انحلال الامبراطورية الرومانية وسقوطها » ، وفى القرن التاسع عشر ما كتبه يعقوب بوركهرت عن « عصر النهضة فى ايطاليا » وخصوصا كتابه بعنوان « تأملات فى التاريخ » ، وفى القرن العشرين ما كتبه اشبنجلر فى كتابه العظيم « انحلال الغرب » ، وأرنولد توينبى فى كتابه «دراسة فى التاريخ» . وبندتو كروتشه فى كتبه العديدة ودراساته عن « التاريخ » وتاريخ ايطاليا على وجه التخصيص .

٢ — وفى علم اللغة بدلا من الاقتصار على الاصـوات واللهجـات والتطور المورفولوجى والنظمى والتراكيب اللغوية والاشتقاق ومعـانى الكلمات — تدعو الروح الفلسفية الى البحث فى العلاقة بين اللغة والفكر بين اللغة والمنطق ، والى دراسة عـلم المعـانى أو اليمولوجيـا ، والدال والمدلول ، والدلالات اللغوية ، واللغة والحضارة ، والرمـوز اللغـوية ، وطبيعة اللغة ووظيفتها ، الخ • وهذه الابحاث — كما سنرى — قد تقدمت تقدما هائلا فى العشرين سنة الاخيرة •

٣ — وفى السياسة لا تكتفى بدراسة النظم السياسية والفوارق بينها والعلاقات بين السلطات فى الدولة والدساتير التى تحـكمها ، بل تقتضى الروح الفلسفية أن نقيم النظريات السياســية على تصـورنا للانســان وامكانياته وحريته وحقوقه الاساسية المنبثقة من طبيعته ، ونرسم السياسة المثلى التى تكفل العدالة والحرية والمساواة وتوفـير الفـرص لتحقيـق الامكانيات الانسانية ووضع العلاقات البشرية على أسس انسانية عامة ، وهكذا مما نجد نماذجه فى فلسفة هيجل السياســة ومـؤلفات أفلاطـون وأرسطو والفارابى والقديس توما ومونتسكيو ورسو ونيتشــه ورســل وماركس وانجلس ولينين وجورج سوريل ، ومن بين المعاصرين : ماركوزه وياسبرز وسارتر ومرلو بونتى والتوسير •

وتكفى هذه الشواهد فى هذه العلوم الثلاثة لبيان كيف يكون العلم الجزئى اذا تناول بروح فلسفية •

ح) والروح الفلسفية روح نقدية فى جوهرها ، لا تأخذ الموروث الشائع والمتداول من الافكار والاراء كما هو ، ولا تسلم بشىء الا بعد البرهان العقلى الدقيق • ولهذا جاءت القاعدة الاولى من قواعد المنهج عند ديكارت تقرر أنه ينبغى علينا « ألا نقبل أى شىء على أنه الحق الا بعد أن نعرف ببينة أنه كذلك : أى علينا أن نتجنب — بكل عناية — الاندفاع ، والحكم السابق وأن لا ندخل فى أحكامنا الا ما يتجلى لعقلنا بدرجة من الوضوح والتميز تحملنا على ألا نضعه موضع الشك •

الروح الفلسفية لا تقبل الاحكام السابقة أى الاحكام الموروثة أو المنقولة ولا الاراء الشائعة الا بعد أن تثبت صحتها بالدليل العقلى والبرهان المحكم • وسقراط ، كما عرضه أفلاطون فى « محاوراته » هو القدوة الكبرى فى هذا المجال : فانه لم يدع رأيا شائعا أو حكما سابقا ، أو تصورا مستقرا بين الناس الا وأخضعه لامتحان عقلى دقيق •

ومن هنا كان الشك المنهجى — الذى أوصى به ديكارت — خطوة رئيسية لابد أن يخطوها الفيلسوف • انه شك لا للشك ، بل لبلوغ الحقيقة•

الدراســـات الانســانية

(أ) تعـريف الدراسات الانسانية :

يمكن أن نعرف الدراسات الانسانية بذكر قائمة — حتى وان كانت غير كاملة للفروع والعلوم التى يشتملها مصطلح الدراسات الانسانية مثل التاريخ ، وعلم النفس ، وعلم الاجتماع ، والانثروبولوجيا الاجتماعية ، والاقتصاد ، والفيلولوجيا ، والتشريع ، والدين المقارن وبعض المســائل ذات الموضوعات العامة مثل : الجريمة ، ونظرية الاتصــال والدراســات الاداريــة •

ويمكن أن نعرف الدراسات الانسانية من وجهة ثانية بأنها دراسات تتعلق بالانسان على الرغم من أن هذا التعريف ليس دقيقا بدرجة كافية وليس واضحا وليس منهجيا فالبيولوجيا على سبيل المثــال تهتم جــزئيا بالانسان وأفعاله ولكنها حين نضيف ذلك الجزء الى الدراسات الانسانية وتضم بقية موضوع البيولوجيا الى علم الطبيعة فانها تقع جينئذ فى خلــط بين ، الدراسة والقرد والقطط • والواقع أن الانسان بغض النظر عن كل شىء حيوان « موضوع طبيعى » وهو من حيث هــو كــذلك يمثــل مادة وموضوعا للعلوم الفيزيقية •

ولنا أن نسأل هنا اذا كان العالم الطبيعى هــو موضــوع العــلوم الطبيعية فما هو اذن موضوع الدراسات الانسانية ؟ لو أجبنا على هــذا السؤال وقلنا بأن الانسان هو موضوع تلك الدراسات أيضا • هناك اجابة فلسفية لهذا السؤال أثارت الكثير من الجدل والنقاش وهى أن موضوع

الدراسات الانسانية يتمثل فى عالم العقول فى حين يتمثل موضوع العلوم الطبيعيةفى عالم المـادة والواقع عبارة « عالم العقـول » يمكن أن تكون مقبولة وغير معترض عليها من أحد اذا استطعنا تحديد معناها بدقة ان عالم العقول هذا يشير الى أى محتوى عقلى كالافكار والمشـاعر والرغبـات والمقاصد أو الى أية أفعال تصاحب بمثل تلك المحتويات العقلية ، أو الى أى نتاج يرجع جزئياأو كليا للفكر أو الشعور (وهذا يتضمن الشـعر والدين والمؤسسات وغيرها) لكن يجب أن نضع فى ذهننا أن عالم العقول يتشابك ويرتبط تماما مع عالم المـادة أو عالم الطبيعة : فالشعر مثـلا يكتب على ورق ، والورق مادة من مواد الطبيعة والدين له طقوس وشعائر محسوسة والفن يترجم عن نفسه فى مواد طبيعية وهكذا أن عالم الفكر ليس عالمـا ما هو لا بالاشباح لكنه يرتبط بالموضوعات الطبيعية • ومـن ثم تصـبح الدراسات الانسانية هى تلك الانساق التى تعالج عمليات العقل الانسانى، وكل ما يمكن أن يكون نتاج ذلك العقل ، أو يتأثر بعملياته •

والواقع فان الرأى القائل بأن مناهج العلوم الطبيعية هى النموذج الاوحد أساوب للمعرفة التامة الدقيقة انما يرتبط بالمذهب الوضـعى ذلك الذى يهدف الى تجميد الدراسات الانسانية فى جسم علمى موحـد تتمايز فيه الانساق تبعا لموضوعات وطرق كل نسق وتتآلـف تبعا لاستخـدامها لمنهج علمى مشترك ان ما يقوله الوضعيون هنا أصبح قضية مشهورة تنادى بالاضافة الى ما ذكرناه عنها بأن النجاح النظرى والعلمى للعلوم الطبيعية يرجع الى أننا نشعر بأن الانساق الاقل يمكن أن تحصل على نفس هـذا

النجاح اذا أصبحت على مستوى العلوم الطبيعية أو كانت قــريبة منها •
ويرى أنصار المذهب الوضعى أن كل الانساق والعلوم يمكن أن تستفيد فى محاولتها بلوغ الدقة حين تحاول تطبيق المناهج التى تثبت أهميتها وقيمتها فى الميادين الاخرى (العلوم الاخرى بوجه خاص) وبقبول مثل هذا الرأى حقق المذهب الوضعى دورا مفيدا فى تطوير الدراسات الانسانية •

لكن دعاوى المذهب الوضعى أدت الى النتائج السلبية التالية :

١ ـــ تخوف الباحثين من الخوض فى المشاكل المعقدة والمركبة ممـــا لا تخضع للملاحظات والتجارب واتجاههم الى ما هو يسير مبســـط فيها وكان نتيجة ذلك تخفيض دائرة البحث واقتصاره على ما هو تافه زهيد ، وتكوين معرفة دقيقة لمـــا هو غير جدير بمثل تلك المعرفة •

٢ ـــ اغفال أن للدراسات الانسانية منهجها الخاص بها والذى يختلف عن منهج العلوم الطبيعية ومنهج العلوم الرياضية واعتبار الانسان مادة أو عددا وهذا يخالف الحقيقة •

٣ ـــ رد فعل غير سليم نتيجة ضغط الاتجاه الوضعى على الدراسات الانسانية ومحاولته اخضاعها لمنهج العلوم الطبيعية كان يلجأ الباحث الى مداخل حدسية غامضة أو مداخل تأملية خالية •

ولاجل هذا نحن نرفض أراء المذهب الوضعى ، ليس للاسباب التى ذكرناها وحسب ، بل لان هذا المذهب يحيد عن العدالة فى قضـــيتنا تلك ، فأيا ما كان من قبولنا لفكرة وحدة العلوم ، ولفكرة استفادة الدراســـات الانسانية من العلوم الطبيعية،فان موضوع كلا منهما يفرض تغييرا حاسما

فى منهجيهما ، ويرى ريكمان « أن الرأى المتعلق بتميز الدراسات الانسانية عن العلوم الطبيعية ظهر خلال الجدل والمناقشات التى دارت فى القـــرن التاسع عشر ، وأن أول من صاغ هذا الرأى صياغة دقيقة واضـــحة هـــو الفيلسوف الالمانى فيلهلم دلتاى حين ربطه بنظرية فى الفهم بوصفه العملية المعرفية المتميز فى حقل الدراسات الانسانية .

أن الدراسات الانسانية تتناول ـــ وحدها ـــ بعكس العلوم الطبيعية دراسة الاجسام والحركات فى المكان والتيارات المختلفة بقدر ما تجسده من أفكار ومشاعر وأهداف كما تهتم هذه الدراسات بالافـــكار والمطامـــح والسلوك الهادف والابداع الفنى والادوات التى يصـــنعها الانســـان ، والقواعد التى يفرضها البشر على أنفسهم والانظمة التى يستحدثونها ، فتلك كلها ظواهر تجعل للحياة معنى ولذا كانت الدراسات الانسانية تعالج أساسا وقائع ذات معنى ، وهذا هو التعريف الذى نرتضـــيه للدراســـات الاجتماعية والانسانية ومثل هذا التعريف يعبر عن الحقيقـــة القائـــلة بأن الناس يدركون العالم على أنه ينطوى على معان ، وأن سلوكهم وأفعالهم يشيران الى تلك المعانى . لكن هذا التعريف يقتضى منا ايضاحا يتعلـــق بالمعرفة التى تنطوى ظواهرها على معان كما يتعلق بالمعانى ذاتها .

فيما يتعلق بالمعرفة فينبغى أن نقرر بأن أى مفكر هـــو فى الحقيقـــة مخلوق طبيعى له حواسه التى يستخدمها فى اكتســـاب كل ما يعـــرفه عن الطبيعة البشرية فنحن مخلوقات طبيعية لدينا أجسام تؤدى وظائفها بطريقة محددة بيولوجيا ، لكننا ندرك فى نفـــس الوقت أن أكثر مظاهـــر الحيـــاة الانسانية وضوحا هو أن الوعى ملازم للحياة ، وأن ـــ لدينا مشاعر ورغبات

ومقاصد تلون تفكيرنا وهى جــزء من ادراكنا لذواتنا • كما أن الانســان يتميز بالعقل ، وله ذاكرة ، ولغة وينتج عن هذا أن الانسان يصبح عــلى وعى بالعالم الثقافى والاجتماعى وبالعالم الطبيعى أيضا •• أنه يسعى الى الفهم والمشاركة الوجدانية سعيه الى الطعام والشراب • على ضوء ذلك كله لا يعد بناء المعرفة برمته صورة فوتوغرافية للواقع ، ولكنه خلق انسانى تتجلى فيه القرارات والمعنويات وذاتية وكيفية ونحن فى الدراسات نتهتم بالواقع الا بقدر احتوائها أو كشفها عن معان •

أما فيما يتعلق بالمعانى فان الدراســات الانســانية تهتم بالمعــانى بالمفهوم العام وتحتل معــانى الافعال والمــواقف مــكانة بارزة فى هــذه الدراسات ، واذا ما أرادت الفلسفة أن تثبت فعاليتها للدراسات الانسانية فان عليها أن تحلل مضمون كلمة المعنى •

اننا نجد المواقف وقد انطوت على معنى نتأثر به ونستجيب له ونربطه بمواقف أخرى ونحكم عليها ونفسرها على أساس ذاكرتنا • وقد يبدو هذا المعنى معقدا بدرجة تقل أو تكبر ، ولكنه دائما ما يكون هــو المعنى الاول الذى يدركه الشخص حينما يواجه الموقف • وهكذا يتسم المعنى بأنه ذاتى وربما اعتقادى ، كما أن المعنى الذى يدركه شخص ما لموقف معين ، يمكن أن يدركه أو يفهمه شخص آخر •

يبدو من التحليل الدقيق اذن ، أن المعنى مرتبط باستخدام مفــاهيم معينة هى أحكام نصدرها على أساس نماذج من العلاقات ، بحيث تشــكل المعنى وتمنحنا أدوات فهمه ويمكن أن نطلق على هذه المفــاهيم مصــطلح

المقولات بالمعنى الكامل ومن المفيد فى هذا الصدد أن نعرض لهذه المقولات ونناقشها ، فكل منها يتناول ــ جوانب معينة من المواقف وما يوجد بينها من تساند متبادل ، ثم هى مجتمعة تمكننا من فهم المواقف المعقدة •

وتلك العلاقة النموذجية التى تشكل احدى مقولات المعنى هى علاقة قائمة بذاتها ولا يمكن ردها الى أى علاقة أخرى • وكمثال عام ، فقد يفكر المرء فى العلاقة بين الغضب والعبوس أو بين الفكر والكلمات المكتوبة ، أو بين ما هو داخلى وما هو خارجى ، وهذا بالطبع راجع الى التصـــور التام للعقل بوصفه بناءا داخليا عظيما وبوسعنا أن نقول أن الغضب داخلى ،وأن العبوس خارجى ، ولكننا يمكن أن نقول بطريقة أخرى أن الغضب يتجسد فى العبوس ، وأن الفكر تجسده الكلمات • غير أن هذه الماثلات مضللة ، فما هو داخلى لا يعنى بالضرورة علاقة مكانية هنا ، فليس معنى أن أفكارنا تكمن داخلنا ، أن العقل يحتويها احتواء مكانيا ، ولا هى متضمنة فى الكلمات احتواء البيضة فرخ الدجاج هكذا يتعين أن نقول فى هذا الصدد أن العلاقة هنا علاقة علاقة التعبير عن محتوى عقلى فى صورة طبيعية • وكنتيجة لهذه العلاقة تواجه بمركب معقدة نطلق عليه مصطلح : التعبير ذو المعنى •

ومع ذلك فنحن لا نستطيع أن نمضى فى تحليل هذا المركب الى عناصره الكونة ، ذلك لانها ستبدو شديدة الارتباط فيما بينها فنحن نستشعر الجوع دون أن نظهره ، أو نبدو فى حالة غضب دون أن يكون لدينا شعور حقيقى بذلك • ولا يفقد ذلك التعبير عن الغضب دلالته الحقيقية ولكنه يعنى أننى أستطيع أن أتعمد خـــداع الاخـــرين بالتعبيرات الخارجيـــة تماما مثلما أخـــدعهم بالكلمات •

ونحن نلمس العلاقات التى ترمز اليها هذه المقولة وغيرها من المقولات مباشرة وهذا يجعلنا نميل الى تفسير الاحداث فى ضوء هــذه المقــولة ، فحينما يحكم المرء قبضة يده ربما دل ذلك على ما يشــعر به من غضب • على أننا اذا كنا نلمس العلاقة بين المقولات فى ضوء حالاتنا الخاصة فليس معنى ذلك أن كل تفسير لسلوك الاخرين فى ضوء الخبرة الخاصة ســيكون تفسيرا صحيحا • فقد نخدع أنفسنا فيما يتعلق بمشاعر نعانيها فعــلا ، على حين نكشف تعبيراتنا الحقيقية واضحة ، اذا نستطيع أن نقول لشخص ما أنه يحب ، قبل أن يكون لديه وعى بذلك ، تلك مســألة يحــددها البحث الامبيريقى ، وليست مسألة قرار نظرى •

وتختص المقولة الثانية بالعلاقة بين الاجزاء والكل ، فمعنى الكلمــة يتحدد على أساس العبارة أو السياق الذى تظهر فيه ، والبناء الكلى للغة التى تنتمى اليها ونعنى بذلك شىء محددا بالذات هو البناء اللغوى الذى يحدد الاسم أو الفعل وترجمة المعانى كما تحددها القــواميس • فمعنى الايماءة أو الحركة يتضح أكثر فأكثر حينما نربطهما بايماءات أو حــركات أخرى ، وبالمواقف التى تظهر فيها واذا عرضنا على بعض الناس جانبــا واحدا من وجه شخص ما فى صورة فوتوغرافية ، ثم طلبنا اليهم تحــديد مبلغ غضب هذا الشخص أو حزن ، فان الاجابة ولا شك لن تكون محددة وثابتة • أما اذا عرضنا عليهم الصورة كاملة فان الحكم سوف يختلف حتما، وسيطرا عليه بعض التحسن واذ ما عرضنا فيلما سينمائيا يصور الحركات والتغيرات فتكون الاحكام أكثر صدقا لا محالة واذا جعلنا هذا الشخص

فى سياق الموقف الذى يعيشه ، كأن نصوره مشتركا فى تشييع جنازة مثلا ، فلن يكون هناك أدنى شك فى قدرتنا على تفسير مشاعره • وهكذا نستطيع أن نستمر فى توضيحنا ونقول أن كل ادراك هو جزء من المجـــال ادراكى ، وأن كل حادثة تقع فى سياق زمانى ومعظم الوحـــدات التى نتعامـــل معها كالاجسام البشرية والالات والمجتمعات والنظم والدول هى كلمات مركبة تتألف من أجزاء مكونة •

على أن التفسير لا يتجه فحسب من الكل الى الجـــزء ، ولكنه يتخـــذ أيضا اتجاها عكسيا • فالكل يتحدد معناه من خـــلال معنى الاجـــزاء التى يتضمنها فبدون ادراك المعنى الذى ينطوى عليـــه كل جـــزء من الاجـــزاء لا نستطيع أن نفهم المعنى الكلى واذا لم نفهم الكلمات تعـــذر علينـــا فهم الجملة • وهكذا يتميز بحثنا فى المعانى بأنه بحث متشابك فنحن ننتقل من ادراك معنى الاجزاء الى فهم الكلى • ثم الى مزيد من فهم الاجزاء وهكذا •

ولا يعتذر بالطبع الكشف عن الجذور الاولى لهذه المقولة فى ثنـــايا الخبرة الشخصية فنحن نعى ذاتنا المركبة ، فى الوقت الذى نعلم فيه أننا مخلوقات ذوات بناء واحد ونحن ندرك العالم بوصفه يمثل وحدة متباينة وما يحدث لنا من حوادث يصبح جزءا من قصة حياتنا المستمرة ، وهى لها معناها كمراحل محددة لحياتنا ، أو فترات من مراحل أعمالنا •

أما المقولة الثالثة فهو مقولة التأثير فى البيئة والتأثر بها ، فحـــادثة معينة تعنى لدينا شيئا ما لانها مفروضة علينا ، مثل الرائحة النفـــاذة التى لا نستطيع منها فكاكا فهى تؤثر فينا وتساعدنا أحيانا • وكذلك التغـــيرات

التى تقوم بها ذات معنى والآثار التى تتركها جهودنا على البيئة والازمة التى حرمتنى من والدى ، أو التى حرمته من عمله تعنى شيئا بالنسبة لى (لكن المجاعة فى الصين قد لا تعنى بالنسبة لى نفس الشىء) • وهذه الشجرة تعنى شيئا عندى لاننى زرعتها بنفسى أما الشجرة التى غرستها أنت فلا تعنى عندى نفس الشىء •

واضح كيف تشتق هذه المقولة مباشرة فى الخبرة الانسانية ، وتعادل هذه المقولة فى المجال الطبيعى مقولة العلية ، فكلاهما يشير الى نمط من العلاقة تتبع فيه بانتظام حادثة معينة حادثة أخرى يعتمد عليها وقوعها • ومع ذلك ، فمن الضرورى أن نفرق بين العلية (التى تشير الى الارتباط بين الحوادث الطبيعية) وبين التأثير (التى تعد مقولة من مقولات المعنى) ذلك لان الارتباط بين الحوادث لا تخبره فى الاولى ، على حين أننا نستشعره تماما كخبرة محددة فى الاخيرة فحينما ألاحظ أن كرة البلياردو تصطدم بكرة بلياردو أخرى فتحركها فاننى لا ألاحظ سوى مجرد تتابع أحداث ولكننى حينما ألقى بالكرة ، أو حينما تصطدم بى الكرة حينئذ أكون على وعى تماما بالتأثير •

والمقولة الرابعة هى مقولة القيمة ، وهى التى تعطينا الصورة النموذجية للحكم والتى من خلالها تضفى معنى على المواقف حينما نربطها بالرضاء أو عدم الرضاء وباللذة والالم ، وبالقبول أو الرفض • فالزهور تعنى شيئا بالنسبة لى لاننى أستمتع برائحتها وكذلك الموسيقى التى أطرب لسماعها • وكذلك تكون المواقف ذات معنى فى ضوء ما تثيره فينا من عواطف

سلبية أو ايجابية أما طريقتنا فى صياغة الاحكام الاخلاقية أو الجمالية أو الاقتصادية فليست هى موضوعنا ، اذ أن الاهم والاعم هو خبرة التقويم .

وأخيرا ، هناك المقولة التى ترمز الى طريقة ربط المواقف بأغراضنا وأهدافنا ويمكننا أن نطلق عليها مصطلح مقولة الوسائل والغايات . اذ قد يبدو شيئا ما على أنه ينطوى على معنى عندى لانه برغبتى فى تحقيق هدف معين ، فتسلق جبل مرتفع شىء له معناه عند شخص يرغب فى التسلق لكنه لن يتضمن هذا المعنى عند شخص آخر . وهنا يتضح الارتباط بين هـذه المقولة والمقولة السابقة ، فقد نسعى الى تحقيق ما يدخل علينا السرور ، أو ما له قيمة بالنسبة لنا ، لكننا لا نستطيع اختزال المقولتين الى مقولة واحدة . فقد أرغب فى تسلق الجبل ، لكن ذلك لا يعنى أن تسلق الجبال له قيمة أخلاقية أو جمالية أو أنه يجلب لى اللذة أو السرور فليس ضروريا أن نترجم تحديد شخص معين لهدف ما الى قيمة ، ذلك بالرغم من تحقيق هدف المرء شىء يجلب اللذة ، لكن هذه الاخيرة مسألة مختلفة أن الرغبة فى الحصول على اللذة من أداء شىء ما لا تماثل بالضبط رغبة تحقيق هـذا الشىء فقد أطل من نافذة المصنع فألاحظ العدد والالات المختلفة دون أن تثير اهتمامى على حين أن شخصا آخر قد يحصى هذه الاشياء باهتمام بالغ وهكذا تكون نوعية الحياة الانسانية هى شىء تكسب العالم المحيط بنا معناه حينما نحدد لانفسنا مجموعة من الاهداف وتسعى الى تحقيقها . وبعض هذه الاهداف أصيل فى تكويننا الفسيولوجى وفى الحاجات البيولوجية ، وبعضه الاخر نحدده نحن بأنفسنا ، أو نستمده من التقاليد .

ولما كانت هذه المقولات لها جذورها العميقة فى الحياة الانسانية — ذلك أننا جميعا نستخدم الرموز ولنا مشاعر ، ونكافح من أجل غايات معينة ، ولدينا وعى متكامل ومعقد — فهى تنطبق بصفة عامة بحسب الطريقة التى نستخدمها فى التفسير ومع ذلك فنحن لا نستطيع أن نكمل قائمة المقولات ، كما لا نستطيع أيضا أن نستبعد امكان وجود مقولات أخرى ، اذ من الممكن أن تكون هناك مقولات نوعية تلعب دورا مشابها فى حياتنا العقلية . والمعتقدات المشتركة لجيل معين أو الاطار النظرى لفلسفة ما قد يعطينا المنظور الذى ندرك من خلاله معانى المواقف . مثال ذلك أن فكرة التطور قد تكون بمثابة مقولة تنظم تصورنا لتطور الدول كوحدات محددة . ولا يزال هناك جدل حول أصل هذه الفكرة هل هى ذات جذور فى خبرتنا بعملية النمو والنضج أم أنها نتاج الافكار الدينية والفلسفية السائدة فى حضارتنا ومن جهة أخرى نجد أن استخدام مفهوم الطبقة الاجتماعية كمقولة وتفسير المواقف فى ضوئها هو بوضوح أمر له جذوره فى أيديولوجية معينة .

والواقع أن هذه المقولات ملائمة لمناهج الدراسات الانسانية تماما مثلما تلائم مقولات كانط وبخاصة الجوهر والعلية للعلوم الطبيعية .

والعالم الانسانى مفعم بالمعانى ، فالمواقف تفسر حينما يظهر دارس الانسانيات على المسرح ، أما المعانى التى يكتشفها الناس ، أو يضعونها لحياتهم والتفسيرات التى يقدمونها ، عادة ما يعبر عنها ويمكن فهمها من خلال تعبيراتهم .

وهكذا تصبح مهمة الدراسات الانسانية مختلفة عن مهمة العلوم الطبيعية الاخيرة تهتم بصياغة بناءات فرضية تتعلق بتتابع وارتباط الاحداث ، وتعالج الدراسات الانسانية عالما ينطوى على معنى ، وهى تعمق فهمنا لمختلف ألوان التعبير أنها تجعل فهمنا أكثر عمقا وتنظيما ، كما تمكننا من الوقوف على المعانى الكامنة فى حياة الناس •

(ب) وقائع الدراسات الانسانية :

نحن عادة ما نعتقد بأن الوقائع الموضوعية كالحوادث وما يماثلها من حالات هى وقائع يمكن أن تلاحظ بالحواس ، ويثبت الاخرون منها عن طريق الحواس أيضا لذا فاننا حينما نقول بأن وقائع الدراسات الانسانية لاتنكشف لنا قط الا عن طريق الفهم ، فاننا أنما ننكر مثول تلك الوقائع أمام حواسنا • ولكن الحقيقة هى أننا نرى شيئا ومع ذلك فهذا الذى نراه ليس موضوع بحثنا فى الدراسات الانسانية ، بمعنى أنه ليس واقعة من وقائع تلك الدراسات : نحن نرى حفرة فى الارض ، ولكننا لا نرى مكانا معدا لجسد ينتظر أن يبعث بعد الموت • ونحن نرى رجلا بدائيا يهز أطرافه ، ولكننا لا نرى ، فعل التفكير الشعائرى عن ذنب ما • ونحن نرى علامات على الورقة ، ولكننا لا نرى رسالة تنم عن ذكاء • وبعد فهذه أمثلة على وقائع الدراسات : بعض القدماء يعتقدون بالبعث بعد الموت ، وطموح رجل السياسة ،وتخاف القبائل من غضب الارواح • بمعنى آخر تتمثل وقائع الدراسات الانسانية فى الافكار والمشاعر والنوايا ، وهى تلك التى يعبر عنها للناس بأفعال فيزيقية • أن هذه الوقائع تتميز دائما بكونها

ذاتية ، لانها تكون على الدوام أحوالا للذات اننا نبحث هنا عمـا يشعر به الانسان وكيف يخبر موقفه ، وكيف يرى العـالم .

ان فهمنا لتعبيرات تلك الاحوال الذاتية يجعل وقائعنا المعطاة قصيدة لا مجرد علامات على ورقة ، وعبادة لا مجرد حركات .

والواقع أننا اذا أردنا معالجة تفسير الواقـع ، فلن نجـد أمامنـا الا الوقائع وطبيعتها لكن هذا التفسير كثيرا ما يشير الى وقائع ذات نظام آخر تكون خارج دائرة الدراسات الانسانية . ومن ثم فانه على الرغم من أن الواقعة الموضوعية تتمثل فى الدراسات الانسانية فى نفس الوقت ذات جذور ذاتية . وحينما نحدد الفقر والثراء فى ضوء غياب وحضور سـلع معينة وأشياء محددة ، وحينما نحدد الجريمة بأنها انتهاك لبعض القوانين أو حينما نحدد المهنة أو آداب السلوك ، فاننـا نكون فى الواقـع فى حالة معالجة للتفسيرات التى صنعها عمر معين ومجتمع محدد . ومع ذلك فلقد لاحظ السوسيولوجيون اننا حينما نقترب عن كثب من البحث الواقعى فاننا نجد هذه الافكار وقد فسرت بتفسيرات عديدة ومتنوعة من قبل الافـراد والجماعات الفرعية ، فتصبح من ثمة ذات طبيعة ذاتية بأقصى ما تحمـله كلمة ذاتية من معانى لنذكر الان مثالا يقربنا من هذه الفكرة : ان السيدة / سميث تقطن فى منزل نظيف شبه مستقل ، وتمتلك مذياعا ، ومعطفا شيتويا ثقيلا ، وتتناول وجبات منتظمة . ان حالتها من ثم تعتبر حالة من حالات الثراء بالنسبة الى الملايين من الاسيويين والافارقة ، وهى تعتبر فى حالة رخاء بالنسبة الى جيرانها ومواطنيها لكن بسبب أنها لم تستطـع ارتداء ثياب من أحدث طراز ، وأنها لم تتمكن من ارسال ابنتها الى مدرسة داخلية،

وأنها وجدت أن من الصعب عليها ماليا أن تقتنى تليفزيونا ، فانها تعتقد فى نفسها أنها فقيرة وأنها تعانى من الفقر مثل الاخرين • وهناك أيضا اناس آخرون ربما كانوا أحسن منها حالا ، الا أنهم يشعرون فى قرارة أنفسهم بأنهم فقراء • أضف الى ذلك أن انسانا ما يمكن أن يعتقد بأنه أحسن حالا من غيره لانه يكسب أكثر قليلا من انسان آخر يؤدى نفس العمل الذى يؤديه وذلك رغم أنه يعلم تماما بأن دخله زهيد نادر بالنسبة الى متوسط الدخل القومى وأنه يمثل جزءا قليلا جدا مما يكسبه الاخرون •

ان الطريقة التى تبحث فيها الوقائع العقلية وقائع أخرى ، أو تؤدى اليها ، أو تغييرها ، لها أهمية خاصة فى مجال الدراسات الانسانية • ومن ثم فيجب أن نناقشها هنا بشىء من الاسهاب • وقبل أن نقوم بذلك علينا أن ننظر باختصار فى العلاقات القائمة بين الوقائع • ونحن نستخدم الوقائع الفيزيقية لكى نعبر بها عن أفكانا ، ولكى ننفذ بها مقاصدنا (فنحن معرفتنا بالطبيعة الانسانية بتقدير كبير للاداب العظمى ، كما نتمكن من نعبر عن أفكارنا بكلمات مدونة على أوراق ونتحدث بواسطة تحريك لساننا • كما أننا نتأثر بالوقائع الفيزيقية عن وعى بوجودها (كما نخاف من رؤية الدب) وتتكون لدينا أفكار ومشاعر تجاهها • ولا نحتاج الدراسات الانسانية فى بعض الاحوال الى الاهتمام بطبيعة الوقائع الفيزيقية ، وفى بعضها الاخر تحتاج اليها فى الحالة الاولى يمكن أن نفهم أفكار انسان ما بدون أن نهتم بلون الحبر الذى استخدمه أو بكيفية تحريكه للسانه كى يعبر عنها ، اننا نستطيع أيضا أن نفهم قلقه بدون أن نحاول البحث عما يقلقه ، كما نستطيع أن نبحث عن الخوف الانسانى لفرد ما دون أن نعرف

على سبيل اليقين ما اذا كان قد رأى دبا أم لا • وفى الحالة الثانية تكون الوقائع الفيزيقية ماثلة أمامنا ، أو تفرض وجودها علينا حتى ننظر فى طبيعتها فطريقة تنفيذ الفكرة فى تمثال مثلا تتأثر بمدى صلابة الحجارة وما يعبر به الشخص فى قالب لغوى عن أفكاره قد يتأثر بما يعوقه (عيب فى اللسان مثلا ، أو عيب فى اليد ، أو القلم) ان التمييز بين الرؤية الخيالية لدب وبين الرؤية الواقعية له يكون له مغزى كبيرا فيما يتعلق بالفهم وطبقا لتعريفنا فان بحث الوقائع الفيزيقية يقع خارج دائرة البحث فى الدراسات الانسانية لكن النتائج التى يتوصل اليها المتخصصون بدءا من تلك الوقائع الفيزيقية هى ما تمثل نقطة الاهتمام فى الدراسات الانسانية •

وحينما نعالج العلاقات القائمة بين الوقائع العقلية ، فيجب أن ننظر فى العلاقة التى تقوم فوق كل هذه العلاقات ، وأعنى بها تلك التى تعادل الارتباطات العلية فى المجال الفيزيقى • ان الواقعة العقلية التى تؤدى الى ظهور واقعة أخرى سوف نطلق عليها هنا مصطلح « السبب » (وذلك لكى نبقى مصطلح « العلة » للوقائع الفيزيقية) •

والاسباب تمثل دائرة الاهتمام الخاصة بالدراسات الانسانية ، وكل معانى المصطلح « السبب » توضح أنماطا مختلفة من الوقائع العقلية التى تؤدى الى المشاهر والافكار والافعال فى بعض الاحيان يكون السبب متمثلا فى الوعى أو الاهتمام بالموقف الخارجى • وفى بعضاه الاخر يثير انفعالا أو شعورا (حينما نخاف أو نتأثر على سبيل المثال) ان السبب هى هدف أو غرض أو قصد وغاية أو نهاية فى ذاته ، أما باعتباره وسيلة لاغراض وأهداف أخرى ونحن نهتم بهذا النوع من السبب حين نقول : سأحصل على عطلة كى أستعيد صحتى « أو حين نقول » سآخذ هذا القطار لانه الوحيد الموصل الى برمنجهام فى الوقت الذى يناسبنى •

ان محاولة تفسير كل أنواع الحادثات فى ضوء الاهداف أو الغايات (أى فى ضوء العلة الغائية « كما يحلو للبعض أن يسميها بذلك » لها تاريخ طويل يمتد من أفلاطون وأرسطو الى ما بعـدهما ، الا أنه بنمـو الروح العلمية فى القرنين السابع عشر والثامن عشر رفض الناس فكرة امكان تفسير الاشياء فى ضوء الغايات ونظروا اليها من منظور آلى •

ويمكن للعلوم الطبيعية أن تتخلص من فكرة الغائية هذه ، وبالفعل فانها قد قامت بذلك على نطاق واسع • حقا لقد بقيت فكرة الغائية بصورة غامضة فى علم البيولوجيا فأفكار مثل الغريزة والتطور استمرت فى تواجدها بصورة غامضة فى البيولوجيا وبدت كما لو أنها تعنى شيئا مثل غاية أو غرض الطبيعة ومع اننى لا أعتقد بأن الاصوات العالية لباحثى العلوم الفيزيقية والتى تنادى بالتخلص من فكرة الغائية قد أثرت فى الممارسة الفعليـة أو التطبيق الفعلى للبيولوجى فان هناك فى الواقع اتجاها نحـو حـذف أو استبعاد تصورات مثل « الغريزة التى مثلت فجوة فى نظرية المعرفة • وعلى العكس من ذلك تماما فان فكرة الغائية تمثل فكرة لازمة ولا غنى عنها فى حقل الدراسات الانسانية • طبعا نحن نتمكن من تفسير جزء من السلوك الانسانى فى ضوء مصطلحات علمية طالما أن الانطباعات تؤثر فى خـلايا المخ وخلايا تؤثر فى الاعصاب والاعصاب تؤدى الى تحرك العضلات وحركة العضلات تؤدى الى تزاول المطرقة عملهـا ، والمطـرقة تؤدى الى ولوج المسمار فى الحائط • هذا أمر ممكن فى ضوء العلية ، ولكنه مع هـذا ليس وصفا كاملا ، انه وصف ناقص يغفل نقطة محورية حاسمـة ، وهى أننـا كائنات تحتاج الى أن تفهم ، وفى هذه الحالة لا نجد صعوبة فى أن نفهم بأن

انسانا ما يستخدم المطرقة فى تثبيت مسمار فى حائط كى يضع عليه صورة.

نحن نجد أنفسنا هنا أمام تميز حاسم وواضح بين العلوم الفيزيقية وبين الدراسات الانسانية أذ بينما تفسر قوانين العلوم الفيزيقية الانتظامات الموجودة بين الاشياء على النحو الذى توجد عليه فى الطبيعة كقانون الجاذبية مثلا فهو يعكس الواقع ولكنه لا يجعل الاحجار تسقط الى أسفل — نقول اذ بينما تعكس قوانين العلوم الفيزيقية هذا — نجد قوانين الدراسات الانسانية وهى متطابقة مع القواعد التى صنعها الانسان • ان المبادىء الاخلاقية التى تعكس تقييما تناولات يتم فى ضوئها صنع القرارات هى أيضا قواعد من هذا النوع • وحينما نقول « بسأذهب لكى أدلى بصوتى الانتخابى لان هذا من واجبى كمواطن لا يؤيد الاعدام لانه يعتقد بقدسية الحياة الانسانية ، فان مثل هذه الاسباب تكشف عن اهتمام الدراسات الانسانية بالقيم والمبادىء والمعايير على عكس العلوم الفيزيقية •

ان التمييز الذى أقمناه بين العلل والاسباب يلقى ضوءا على مشكلة الحرية والواقع أن مشكلة حرية الانسان أو عدم حريته قدمثلت مشكلة فلسفية معقدة ثار الجدل العنيف حولها خلال العصور ، ولن نتمكن هنا من عرضها عرضا تفصيليا ، وانما سنكتفى بتناولها من زاوية تخدم موضوعنا • ومع أننا نصر على أن الانسان يفعل طبقا لاسباب أى أنه يكون محددا بمسائل وبواعث وغايات ومبادىء تعطى معنى أو مغزى كبيرا لفكرة الحرية ، فاننا نفكر فى ضوء العلل ونتخيل أنفسنا بأننا محتمون بفسيولوجيا وبتأثير بيئتنا الفيزيقية علينا فان الحرية هنا لا يكون لها أى معنى • وعلى عكس ذلك فاذا تحدثنا عن أناس يفعلون طبقا لاسباب ويتتبعون الغايات

ويلتزمون بالمبادىء فاننا نتحدث عن أناس أحرار • ان قبـول الاسباب يتضمن الاختيار ، ومن ثم فاننا ننتقل من قرار الى قرار بدلا من أن نكون خاضعين لسلسلة من العلل والمعلولات • ان الحرية بهـذا المعنى تصبح واحدة من الصور المميزة للعالم الانسانى ، كما أن التأكيد بأن الافعال من تنتج من فعل الاختيار الحـر لا يغلق أبواب المسألة • نحن لا نتحدث هنا عن الافعال التى لا مبرر لها ، ولكننا نتحدث عن الافعال المحددة بأسباب• أن تبنى سببا دون سبب آخر انما ينبع من خاصية الفرد المختارة ، كما أن فكرة أناس يفعلون طبقا لخواصهم أى طبقا لـما يكونون عليه لا تتنافس مع الحـرية •

ويجب أن يكون واضحا أن الاسباب كما ذكرناها تمثل ارتباطات يمكن فهمها هى الاخرى ومن ثم ندرك أننا يمكن أن ننتقـل من الفهم بالمراحـل المركبة •• من فهم الوقائع البسيطة تسببيا الى فهم الوقائع المركبة • وحينما نستمر فى بحثنا عن الاسباب فاننا نصل الى الغايات والقواعد التى نتمكن من خلالها فهم مجتمعنا كله •

لقد ذكرنا أن الوقائع كلها ذاتية بمعنى أنها تكون أحوالا لعقل انسان ما أو طريقة خاصة للنظر فى الاشياء ، أو تفسير ذاتى ، وينطبق ذلك أيضا على الاسباب أنها دائما أسباب شخص ما : ان سبب غضـبك مثـلا قـد لا يكون هو نفس سبب غضبى • ولكننا ذكرنا أيضا أننا يمكن أن نعالـج الوقائع وارتباطاتها باعتبارها موضوعية كما يؤكد ذلك ملاحظون مستقلون• فبواسطة ميل الافعال المختلفة للفهم الى الالتقاء فى نقطة واحـدة أو الى

التقارب فاننا قد نجد أن يكون غضبانا لانه لم ينل الترقية المناسبة • وأن القبيلة تقيم طقوس التكفير لانها تخاف غضب الله • ولكن الافعال المختلفة للفهم ذاتية بطبيعتها فى نظرها الى الاشياء وفى تفسيراتها • أين اذن تكون موضوعيتنا ؟

نحن نعالج دائما تفسير شخص ما لتفسير شخص آخر • لكن هل يمكن أن نحذف تصورات الباحث وأفكاره وآرائه ونظرياته وتقييماته الاخلاقية من أجل تحقيق الموضوعية لقد أنكرت دوائر كثيرة امكان حدوث هذا انكارا قويا ، فالماركسية وهى مألوفة لدينا رأت أن نظريات المادة الاجتماعية عبارة عن اهتمامات طبقة معينة « كما ذهب برلين الى نفس هذا الرأى حين قرر فى كتابه « ما يمكن تجنبه تاريخيا ان » ليس ثمة كمية أو مقدار للبناء الذاتى الواعى أو للطمس الذاتى يمكن أن تستبعد أو أن تحذف رواسب الحكم الاخلاقى تلك التى تصبغ اختيارنا للمادة التاريخية بل تكون جزءا من تلك المادة وتصبغ وتكون جزءا من تأكيدا على أن بعض الحوادث والافراد يكونون أهم وأكثر اثارة أو متميزين عن سائر الحوادث والافراد العاديين بصورة أكبر من غيرهم ، ثم تساءل بعد ذلك « أليس ذلك واضحا جدا ليست المقولات الاخلاقية كأفكار الخير والشر والصواب والخطأ كما تتضح فى تقييمنا للمجتمع والافراد والخواص والافعال السياسية ، وحالات العقل تكون مختلفة كليا ومن حيث المبدأ عن مقولات القيم اللا أخلاقية والتى لا غنى عنها مثل (مهم) و (بسيط) وعلى الرغم من أن برلين ذهب الى أن هذه الاهمية يمكن أن تؤسس تجريبيا فى ضوء المدى الذى يؤثر به الفعل أو الفرد فى أشياء أخرى ، الا أن المسألةأصبحت

غامضة عنده حينما اقترح امكان تطبيــق نفس الحــالة على الاحـــكام الاخلاقية •

نحن نعالج فى كل هذه الحالات الاحوال الذاتية فى مرحــلة معينة أو أخرى ان عدم قدرة الدراسات الانسانية على التخلى عن الذاتية بمعانيها المختلفة تمثل ميزة تتميز بها الدراسات عن غيرها من العلوم الطبيعيــة • ومع ذلك فاننا نستطيع أن نتحدث عن الموضوعية فى مجــال الدراســات الانسانية ، لكن الحديث عن الموضوعية هنا يتخذ له معنى خاصا يختلــف عن مثيله فى العلوم الطبيعية ، اذ الموضوعية تشير فى مجــال الدراســات الانسانية الى قدرتنا على ايجاد علاقة تربط نتيجة كل حالة فردية بهيــكل كلى من الادلة يكون فى نهاية الامر معرفة ذاتية أو انساقا ذاتية نتمكن بها من استبعاد الذاتية الفردية التى قد تفسد جزءا من البحــث العلمى ، ان الوقائع التى يعالجها عالم التاريخ أو عالم الاجتماع هى تلك التىأسميناها بالتفسيرات ، وتتمثل الموضوعية فى ترك أمثال هــؤلاء العلماء يتحــدثون بأنفسهم وفق النتيجة التى انتهى اليها أبحاثهم لا وفق ميولهم وأهوائهم ولنضرب على ذلك المثال التالى : افرض أننى طبقت استبيانا على مائة فرد وحرصت على أن تكون أسألتى واضحة ومتقنة ، وخلصت بعــد ذلك الى النتيجة التالية وهى أن هذا الشراب يمثل أهميــة لهم جميعا « ان هــذه النتيجة تعتبر نتيجة موضوعية يمكن أن أتحقق من صحتها بعده طــرق ، لكن افرض اننى أنا الذى أجريت للبحث » امقت هذا الشراب وأعتبر شربه لا يمثل أهمية بالنسبة الى الحياة الانسانية ، واحتفظت مع ذلك بالنتيجة التى توصل اليها الاستبيان ، ولم أصيغ تلك النتيجة برأيى الشخصى فاننى

أكون هنا ملتزما بأكبر درجات الالتزام بالموضوعية • وبنفس النتيجة يتصف بصفة الموضوعية ذلك المؤرخ الملحد الذى يدرس كتابات العصر الماضى والذى يصل الى نتيجة مؤداها أن الدين مهم فى فهم ذلك العصر •

اننى كباحث فى الدراسات الانسانية يجب أن أجعل ذاتى مستقلة عن دائرة الفعل وأجعل فهمى أو وصفى غير محتاج لما يجعله مفتقرا للانضباط والدقة • بمعنى أننى أجعل نفسى خارج دائرة البحث فلا أصدر حكما أخلاقيا ولا أقيم فعلا • ولكى نميز بين هذين الموقفين أى بين موقف يكون الباحث فيه داخل دائرة البحث ويصبغه بأحكام أخلاقية وبين موقف يكون الباحث فيه خارج تلك الدائرة نقدم المثال التالى : افرض أننا نتناول الان هتلر بالدراسة ، فان من المناسب أن ندينه أخلاقيا أو نهاجم أفعاله وتصرفاته ، ونصدر حكما أخلاقيا عليه يقرر اتهامه أو آدانته اذا كنا نريد تحذير الناس من تقليده أو التعاطف مع موقفه • هذا صحيح اذا كنا فى نطاق الموقف الاول لكن افرض اننى مؤرخ أقوم بتاريخ حياة هتلر ، الا يضيف ذلك شيئا من عندى حينما أرفق ادانته الاخلاقية بوصفى لافعاله ؟ اننى يجب هنا أن أقف الموقف الثانى وأكتفى بوصف أفعاله دون أن أصدر عليه حكما أخلاقيا •

لكن المؤرخ هو قبل كل شىء انسان مثله فى ذلك مثل عالم الاجتماع، وهو باعتباره انسانا لا يمكنه أن يتحاشى رغبته فى استخدام أبحاثه من أجل التحذير من الشر والدعوة الى تبنى كل ما يكون قريبا من قلبه • وهذا

ينطبق على المؤرخ وغيره ؛ فنحن كديمقراطيين نكون شغوفين ببيان أن التاريخ يكشف عن شرور الطغيان ، ونحن كمحتفظين نكون بحاجة الى بيان النتائج الاخلاقيةالغير مرغوب فيها تنتج عن الطفرات الراديكالية المفاجئة.

طبعا انه لمن الصحيح بالنسبة لاى انسان ، وهذا يتضمن المؤرخ بطبيعة الحال أن يعبر عن اعتقاداتنا الاخلاقية . لكننا — رغم ذلك — نحتاج أيضا الى عدم صبغ أبحاثنا باعتقاداتنا الاخلاقية ، بل ويجب أن يكون الامر كذلك اذا استطاع المؤرخ أن يجعل اعتقاداته واضحة فهذا لكى يستبعد تأثيرها عن بعثه أو لكى يسمح لقارئيه بأن يسقوها من حسابهم عند قراءته لكن المؤرخ كباحث يستطيع بل ويجب أن يميز بين واجب الوصف والتفسير والمفروض عليه من الوقائع ذاتها وبين مسئولية الحكم على الاشياء الذى يصدر منه باعتباره انسانا . ان الممارسة العلمية فى اطار العلم يجب أن تساعد على تدعيم الانفعال بين ما هو ذاتى وبين ما هو موضوعى ، وبالتالى تدعيم الاتجاه الموضوعى الذى يميز الباحث المدقق عن كاتب الكتيبات .

ولان هناك احتمالات للغموض والخلط ، فيجب أن نميز بين النقطة التى بحثناها منذ هنيهة وبين تأكيدنا الاول عن أهمية فهم دور التقييمات الاخلاقية فى الحياة الانسانية . لقد أكدنا منذ لحظة على الغرض من جعل البحث مستقلا وموضوعيا وغير مصبوغ بصبغة أخلاقية ، فليس من واجب الدراسات الانسانية أن تعلن الاحكام الاخلاقية ولكن ذلك من واجب الافراد الذين يواجهون بالاختبار وبالحاجة الى الفعل .

بالوقائع ، وذلك رغم أن وقائع الدراسات الانســانية هى من نوع خاص يختلف عن نوع الوقائع الموجودة فى علوم الطبيعة ، لكن الواقعــة بالمعنى الذى تستخدمه الدراسات الانسانية واقعة ينتجها كائن انسانى ينتج أيضا أحكاما أخلاقية تؤثر فى الافعال الانسانية ، وله معــايير وقــواعد تعاقب الخارج على القواعد وتكافىء ما يتوافق معها ، علما بأن مسألة ما هى تلك المبادىء والمعايير هى أيضا مسألة واقعية • ان هذا المعنى هو المعنى الذى تدخل فيه المسألة الاخلاقية دائرة الدراسات الانسانية •

يجب علينا أن نفهم وقائع الحياة الاخــلاقية اذا كان علينا أن نفهم العالم الانسانى كما عرفه المــؤرخون والانثروبولوجيــون علماء النفس والسوسيولوجيون ، ان الابحاث المتعددة التى وجهت الانتباه الى العوامل الاخلاقية أو اكتفت حتى بالتركيز عليها يمكن حصرها ولكننا سنكتفى هنا بذكر بعضها على سبيل المثال فكتاب فيبر المسمى بالاخلاق البروتستانتية يمكن تمييزه بوضوح عن أى محاولة لنقد الاحكام الاخلاقية • وقد كتب الاستاذ جنزبرج بوضوح غير متوقع يقول « ان الاخــلاق اذن لا تطابق الدراسة المقارنة للقواعد الاخــلاقية أو التحليل السيكولوجى للالتزام • فمثل هذه الدراسات لا يمكن أن تكون أخــلاقا خالصـــة ، كما نقول بأن سيكولوجية الافكار ليس هو المنطق ويضيف جنزبرج بعد ذلك أن دراسة القيم فى علم الاجتماع هى دراسة لنماذج معينة من الوقائع وهى بكل تأكيد ليست كذلك فى الفلسفة الاجتماعية •

وليس من واجب الدراسات الانسانية أيضا أن تنظر فى أسس قبول المبادىء الاخلاقية ولا أن نسأل عما اذا كانت الاحكام الاخلاقية صادقة صدقا موضوعيا أم لا ، فهذا هو واجب الفلسفة وواجب الاخــلاق بوجه خاص • ان الدراسات الانسانية مثلها فى ذلك مثل العلوم الطبيعية تهتم

الفهـم كعمليـة معـرفية

مصطلح الفهم :

يلعب الفهم دورا رئيسيا فى المنهـج الكيفى المتبـع فى الدراسـات الانسانية وذلك من نواحى ثلاث : فالفهم عملية معـرفية متميزة ، أى أنه عملية ينتج عنها اكتساب المعرفة والفهم مطلب لا غنى عنه فى الدراسـات الانسانية والفهم يطبع مناهج تلك الدراسات جميعا بطابعه • ولقـد كان « دلتاى » رائدا فى هذا المجال على نحو ما ذكرناه ، ثم ما لبثت نظريته أن أصبحت جزءا من المناقشات النظرية التى صاحبت نمـو عـلم الاجتماع والدراسات الانسانية الاخرى من خلال أعمال ماكس فيبر وأرسيت دعائم « الفهم » ارساء نهائيا على يد « ريكمان » ولقد هام الوضعيون مصطلح « الفهم » كما لعب هو دورا هاما فى الرد على الوضـعية التى حاولت أن تجمع قواها خلال الحقبات القليلة المـاضية •

ولكن الحوار حول قضية « الفهم » كانت تشوبه مظاهر الغموض ، وحتى هؤلاء الذين كانوا يتعاطفون مع تلك القضية ، ويدركون أهـدافها اعترفوا هم أنفسهم بأنهم وقعوا فى غير قليل من الشك والحـيرة ، فلقـد تحدث الاستاذ أرون عن الغموض الذى يكتنف مصطلح الفهم • ويصف الاستاذ بارسونز فى مؤلفه « بناء الفعل الاجتماعى » هذا المصطلح بقوله « ذلك المفهوم الصعب الى حد ما » أما الاستاذ فهو يشير الى مصـطلح الفهم فى مؤلفه « الوعى والمجتمع » على أنه يمثل أكثر المشـكلات الفكرية صعوبة بل هو يمثل فى رأيه « ضبابا يعطى جوانب مظلمة فى متاهة المناهج الالمـانية الخاصة بالعلوم الاجتماعية » •

ويبدو أن ذلك الغموض الذى واكب مصطلح الفهم ، قد ساعد على ترجمة هذا المصطلح بكلمتين من كلمات اللغة الانجليزية وبمعانى هذه الكلمات مجتمعة يصبح الفهم متعلقا بالرسائل واللغات والموضوعات والنظريات وآليات السيارة ، والعلاقات الرياضية ، أى يصبح متعلقا بكل عملية معرفية لكن أصحاب نظرية الفهم بمعناها الدقيق يقصرون استخدامهم للمصطلح على ذلك المعنى الذى يقصره على السياق الانسانى ، أو على تلك البصيرة العاطفية التى تنفذ من خلالها الى الحياة العقلية للاخرين . ومع ذلك لم يوافق فريق من الباحثين على هذا المعنى الخاص لمصطلح « فهم » والمستخدم فى الدراسات الانسانية ، فلقد كتب الاستاذ لنبرج فى مؤلفه « أسس علم الاجتماع » يقول : « ان الخطأ يمكن فى اعتبار البصيرة والفهم غايتان تسعى الى تحقيقهما كافة المناهج ، وذلك بدلا من التركيز على المناهج ذاتها كما ذهب فون ميسز فى مؤلفه « الوضعية » الى أن الفهم لا يزيد عن كونه حادثة معينة فى نظرية ابتدائية تغطى مجالا محددا من الخبرة . ومن العسير أن نقرر وجود فعل معين للفهم فى الانسانيات يتألف من أكثر من مجرد الرد للخبرات السابقة ، ودمجها فيما نعرفه وما هو معتاد ، وما يتكرر من ملاحظات . ومثل هذه التأكيدات تتجاهل بوضوح وجود أجزاء متميزة فى الدراسات الانسانية ، ومن ثم تثبت من جديد عمومية انطباق المناهج العلمية .

وهكذا اتسمت كتابات النقاد باللغو بدلا من الفحص النقدى لدعاوى نظرية الفهم وحتى اذا افترضنا أن الفهم معنى محددا ، فانهم يزعمون أنه لا يمكن له أى معنى آخر . أنك لا تستطيع أن تحاول فى لغو حقا ، وحتى

اذا تجنبا الحقيقة القائلة بتعدد الاستخدامات القائمة للمصطلح ، فان الاستخدام القائم ليس مقدسا •

وثمة سوء فهم آخر تجده عند لندبرج ومؤداه أن الفهم منهج صوفى غامض أو هو ضرب من ضروب الحدس ، أو لحظة خيال مفاجئة أو ومضة ضوء خاطفة • والواقع أن ليس ثمة ما يدعو الى اعتبار كل ضروب الفهم مسألة حدس ، أو أنها نوعا من العملية الصوفية المقدسة ، والا أصبحت كافة ضروب الدراسات الانسانية نوعا من الكهانة يمكن تشبيهها بدور العراف الذى لا يتقيد بأية وقائع أو ملاحظات أو منطق •

تعريف المصطلح :

كنتيجة لسوء الفهم هذا ، ولغيره من أنواع سوء الفهم التى ستشغلنا فيما بعد بتعين تحديد معنى الفهم بدقة كلما كان ذلك ممكنا • وربما لا يكون هو المعنى العادى اذ لم يسبق أن استخدمه أحد من قبل بنفس هذا التحديد ، وستوضحه الامثلة وتظهر التعريفات كيفية ارتباطه بالاستخدامات الاخرى للكلمة ، اذ أنها ستشير الى عملية أو مجموعة عمليات يمكن تمييزها ومن ثم تعطينا معنى واضحا محددا لنظرية الفهم •

وقد يكون المثال التالى نقطة بداية مقنعة ، دعنا نفترض أننى على وعى نتيجة •• للملاحظة — بحالات أعبر عنها بقولى : أن الرطوبة قد أفسدت المنضدة فى غرفة الطعام أى أن شخص يسمعنى سيشاركنى المعرفة ، فكلانا فهم شيئا ما أو علاقة بين أحداث ، أما معرفتى أنا فهى نتيجة للملاحظة ، أما معرفته هو فهى مترتبة على الاتصال • والمستمع واقع

بوضوح تحت تأثير عمليتين معرفيتين ، حينما أخذ منى ما أقول ، ثم أدرك العلاقة بين الرطوبة والمنضدة . وعلى الرغم من أن الاستخـــدام العادى للفهم ينطوى على عمليتين : أننى فهمت ما ذكرته ، وفهمت أثر الرطـــوبة على المنضدة الا أننى أعتقد أنه من المهم التمييز بينهما ومن ثم فســـوف أستخدم مصطلح الفهم للاشارة الى العملية الاولى ومصطلح الادراك أو المعرفة للدلالة على العملية الاخرى.وبالتحديد هناك ثلاثة عمليات رئيسية. فلقد فهم هو معنى الكلمات ثم اقترب من الفهم لافكارى ، وأخيرا أدرك بعض الوقائع . وسوف أناقش العلاقة بين العمليتين الان ، وطالمـــا أنهم مرتبطان أشد الارتباط فســـأعتبرهما مظهـــران مختلفـــان للفهم ، اذا أن العمليات الثلاث تتمركز حول فعل واحـــد ولا يجب أن نفكر فى أنها تقـــع الواحد بعد الاخرى ، والحقيقة أنه يمكن وصفهم بأنهم يمثلون جـــوانب مختلفة لفعل واحد ولهذا فالفرقة بينهم هامة لـــكى نتمكن من التركيز على جانب أو آخر . فاذا كان المستمع مهتما بالاثاث حينئذ ستكون عملية الفهم مجرد وسيلة للوقوف على بعض الوقائع التى نادرا ما يلاحظها : أما اذ كان يشك فى صدق ما أقول فيركز على فهم الاتصال وبعبارة أخرى حينما يكون المستمع مهتما بذاتى أنا (مثلما يهتم المؤرخ أو المحلل النفسى) فان المعلومات الخاصة بالمنضدة لن تكون ذات قيمة رئيسية فى فهمـــه بحقيقـــة ثورتى كنتيجة لمـــا أصاب الاثاث . هنا نستطيع أن نفهم الفـــارق بين العـــلوم الطبيعية والدراسات الانسانية ، فالاولى تهتم بالادراك والاخرى بالفهم.

وهناك الكثير مما يمكن أن يقال لتوضـــيح عمليـــة الفهم ، ويجب أن نضيف هنا نقطة هامة وهى أن الاستعانة بفكر المستمع فى المثال ليست هى

لب المسألة ولكنها للاقناع • ومن الممكن أن نذهب الى أن تحويل خـبرتى الى تصور هى بالفعل ضرب من الاتصال ، وهكذا يمكن القول أن كل ادراك ينطوى على فهم ، ومع ذلك فهذا لا يؤثر فى حالتى اذ أن علينا أن نميز بين الادراك بوصفه يعبر عن معرفة العلاقة بين الحوادث أو الاشـياء وبين الفهم باعتباره يعبر عن ادراك العلاقة بين الرمز •

لقد أوضحنا أن الفهم عمليـة متميزة لا يجب أن تختلط بالحـدس الصوفى أو ادراك أشياء أو حالات معينـة ، وأشرنا فى المثال السـابق الى التمييز بين فهم الكلمات وفهم الافكار وببلورة هذه النقطة وتفسيرها نأمل أن تكون قد قضينا على كل غموض — أحيط بمصطلح الفهم • فقد أقول : « أننى أفهم رسالة صديقى » ثم أستمر فى القول و « كنتيجة لذلك ما يدور فى ذهنه » ومن طبيعة الاتصال الناجح أن يكون فهم الكلمات والاشـارات أو صور التعبير الاخرى مؤديا الى فهم الافكار والمشاعر والمقاصـدة التى يعبر عنها أن علينا أن نفـرق بين هاتين الخطـوتين المختلفتين فى الفهم ، ويتضح ذلك حين تفشل الاتصالات « أننى أفهم كل كلمة فى رسالته لكننى ما زلت لا أفهم ماذا يقلقه » • وبالرغم من أن الفشل الجزئى فى الاتصال تمييز الاتصالات عسير الا أن العمليتين — أى فهم التعبير وفهم ما يسير اليه — مرتبطتين أشد الارتباط أو هما وجهان لعملة واحدة • أننا أحيـانا ما نتحدث عن فهم التعبيرات أحيـانا عن فهم النـاس أو أفـكارهم أو مشاعرهم ، لكننا لا نستطيع حقيقة أن نفهم الشخص دون أن نفهم الطريقة التى يعبر بها عن ذاته • قد يبدو ذلك كله ضربا من المبالغة والتطرف أمـر

واضح ، لكن هنا الكثير مما قيل عن صعوبة مصطلح الفهم وغموضه كما يستخدم فى الدراسات الانسانية ، ولقد ركز الذين عرضوا نظرية الفهم على الحديث عن صعوبة فهم الافكار والمشاعر والمحتويات العقلية الاخرى. وحقيقة أننا نستطيع أن نصف هذا على أساس عملية اعادة التفكير أو استرجاع الخبرة والتعاطف أو البصيرة التخيلية غير أننا اذا لم نوضح كيف نصل الى هذه البصيرة فسنترك انطباعا بأننا نفعل ذلك بواسطة عملية غامضة ندخل من خلالها مباشرة الى عقول الناس وهكذا نكون قد عرضنا نظرية الفهم عرضا غير ملائم باعتبارها نظرية رومانسية . ومع ذلك فان الحقيقة الواضحة هى أن فهم المحتوى العقلى يحدث دائما من خلال فهم التعبيرات ويستخدم المصطلح الاخير للدلالة على كل ما يعبر عن أشياء أخرى أو يدل عليها ويتضمن ذلك الكلمات والمصطلحات والاشارات من كل نوع ، وما نطلق عليه السلوك التعبيرى (مثل البكاء) .

والنقطة الهامة هنا هى أننا حينما ننظر الى تعبير — أو نسمعه — تكون نظرتنا موجهة نحو مظاهر فيزيقية كنقطة الحبر على الورق وكالاصوات وحركات الاجسام فنحن نفهم ما يفكر فيه الناس ويشعرون به ، ونستمع الى ما يقولون ، ونلاحظ ما يفعلون . ولقد كان الاستاذ ناجل على حق بكل تأكيد حينما قال : « أن ملاحظة السلوك الظاهر هى المنبع الوحيد المعلومات لكل منهم بتعبيرات الاخرين وأفعالهم لكن ذلك لا ينهى مشكلة الفهم على الاطلاق .

على أن قولنا بأن الفهم يجب أن يعتمد على ادراك صور التعبير لا يضيف كثيرا الى تصورنا لفكرة الفهم كأبسط طريقة لاجراء البحوث فى

الدراسات الانسانية ولنتصورنا للباحث الاجتماعى كما لو أنه عراف يجلس على أريكته • والتغيرات بوصفها مظاهـر فيزيقية يمكـن ملاحظتهـا أو اخضاعها للتجربة ومن ثم فهى يمكن أن تجمع وتختبر وتصنف • فقد يلجأ الباحث الى أخفاء ادوات بحثه كآلة التصوير مثلا لكى يسجل تعبيـرات الاطفال أثناء اللعب وقد يعثر على بعض النصوص العتيقة ثم يجرى على أساس ما تكشفه فيها بعض الاختبارات الكيمائية • وقد يستخدم الباحث الاجتماعى الالات الحاسبـة فى تصنيف استجابات المبحوثين لاسئلـة الاستبيان • وليس هناك من بين هذه الاجراءات جميعا ما يدل على الفهم ولكنها مقدمات للفهم وشروط ضرورية له ، اذ أنه يعتمد بدوره على تلـك الاجراءات لكى يتحقق الغرض منه • ومع ذلك — وتلك نقطة رئيسيـة فى نظرية الفهم فأن الموضوع الحقيقى للدراسات الانسانية لا تجسده سوى عملية الفهم ، فالباحث بالتأكيد يلاحظ وينظر ويستمع ، لكن المشاهد الذى يراها ، والاصوات التى يسمعها ليست هى موضوع بحثـه ، أنه يهتـم بالتعبيرات والتى برغم أنها مدركة بالحواس كغيرها من الموضوعـات أو الحوادث الا أنها تشترك فى خاصية عامة متميزة وهى أن لها — مرجع معين ونحن حينما نفهم ذلك فقط تتحقق لدينا المعرفة فالغصن الذى يسقط علـى الارض لا يزيد عن كونه قطعة من الخشب • وحينما نعرف شكله وحجمه، ونوعية الخشب ، وبتعيين الحقائق الاخرى حينئذ نكون قد عرفنا كل مـا يمكن معرفته منه ، ولكن اذا كان غصن الخشب هذا مقطوع على شكـل صليب ، فأن هذه المعلومة لن تكون ملائمة فى هذا الصدد ، لاننا لا نعرف سوى ما هو ماثل أمامنا ومن ثم لا ندرك أن الغصن على هذا النحو يصور

لنا رمزا دينيا ، وحينه يهيىء الباحث نفسه لاستقبال المظاهــر الفيزيقية يكون فى موقف أولى تماما كما يجرب الفلكى منظاره ، وينكب البيولوجــى على مجهره أما حينما يبدأ الباحث فى مرحلة فهم تلك المظاهر كتعبيرات حينئذ يحصل على بعض الوقائع التى تعد كأساس للدراسات الانسانية •

بامكاننا أن نصل الــى تعريف محــدد فالفهم هو استيعــاب بعض المحتويات العقلية التى يجسدها تعبير معين ، تلك هى العملية الأولية التى ندرك من خلالها موضوع الدراسات الانسانية ، وهى عملية لا غنى عنها فى هذه الدراسات وما يترتب عليها من نتائج مثمرة هى الهدف الذى تسعى اليه الدراسات الانسانية والتوجيه نحو الفهم هو السمة المميزة للدراسات المهتمة بالانسان عن العلوم الطبيعيــة •

٢ — دور الفهم فى الدراسات الانسانيــة :

وثمة مثال يكشف لنا كيف ينطوى الفهم على موضــوع الدراسات الانسانية ، فاذا كنت على وعى بأن طائفة من الاجسام البشرية تتحــرك بسرعات متفاوتة فى مكان متسع وتصدر عنها اصوات ذات مستوى وعمق معين ، فأننى لا أواجه هنا موقف أنسانيا يحتاج الى تفسير سيكولوجــى أو سوسيولوجى مهما بلغت معرفتى بهذه الاصوات أعلى درجة من الدقة ولكنى حينما أفهم أن بعض الاشخاص الغاضبين يسحلون زنجيا حــاول أختطاف أمرأة بيضاء ، هنا يتمثل أمامى موضوع للدراسات الانسانيــة • وبعبارة أخرى يتعين على أن أفهم بداءة التعبير عن الغضب ، ثم بعد ذلك التفسير الذى يقدمه المشاركون فى الموقف ومقاصدهم •

ولقد أشار الاستاذ ماكيفر الى نقطة مماثلة فى مؤلفة عن المجتمع حين كتب يقول : وهناك أختلاف بين وجهة النظر العلية بين ورقة تطير من النافذة وبين شخص يهرول فى حشد مطارد ، فالورقة لا تعانى من الخوف والرياح لا تعرف أى كراهية لن يهرول الانسان ولن يطارد الحشد غالبا ما يدعى الوضعيون قدرتهم على ترجمة مثل هذه المواقف الى سلوك بحت ، وتلك محاولات تبؤ بالفشل كما ذكر هايك فى مؤلفة : الثورة المضادة للعلم كما أن الصياح ، والتلويح بقبضة اليد والوجه العابس ليس بينها سمات فيزيقية مشتركة وأنما تصنف جميعا فى فئة واحدة واحدة لانها تعبيرات عن الغضب • يصدق ذلك أيضا حتى اذا افترضنا بأن كل هذه الصور للسلوك تصنف معا على أساس أنها تؤدى وأثارته وأهانته أو حرمانه من شىء يحتاج اليه هى أشياء تختلف تماما من وجهة النظر السلوكية ولكنها كلها يحركها دافع الغضب ولا يستطيع السلوكى تصنيف المظاهر الاجتماعية وتفسيرها اذا رفض أن يأخذ فى أعتباره المظاهر العقلية التى تحرك السلوك وأن يفهم السبب فى أنها كذلك •

ولا يعنى قولنا بأن الفهم عملية هامة لا غنى عنها فى الدراسات الانسانية لا يعنى ذلك أنها العملية الوحيدة التى تستخدمها هذه الدراسات أو أنها شاملة أو كافية بذاتها وأحيانا ما يذهب الوضعيون الى أن النظرية الفهم تدعى ذلك لنفسها ، وبذلك يتكون لديهم الدليل الواقعى على أن اجراءات معينة كالتعميم أو صياغة الفروض يمكن أن تستخدم فى الدراسات الانسانية معتقدين بأنها تلائم طبيعة تلك العلوم ، لقد ذهب كل من افى مؤلفه بناء العلم ، وميز فى مؤلفه الوضعية ، وهمبل فى مؤلفه

القوانين العامة فى التاريخ ذهبوا جميعا الى هذا الادعاء ذاته وذلك على الرغم من أن هذا الاخير قد سلم بأن الفهم وسيلة تعليمية قيمة •

نحن لا نعرف مفكرا جادا قد عرض النظرية كما تهاجم وهكذا وبالتأكيد لم يفعل دلتاى وماكس فيبر ذلك •

لقد تحدثنا عن الفهم بوصفه يقوم بثلاثة أدوار مختلفة فى الدراسات الانسانية فهو العملية الاولية التى نبدأ بحوث وهو فى نهاية المطاف الهدف الرئيسى للبحث • ماذا لم نميز بوضوح بين هذه الادوار فيبدو الباحث الاجتماعى كما لو أنه قد أتم عمله منذ أن بدأ ، ومن ثم فليس هناك ما يدعو الى تعلم عملية الفهم وتطبيقها وينبغى من أخرى ألا نفكر فى وجود مفاهيم متميزة للفهم ، وأنما الفهم عملية مستمرة تنتقل من مستوى أولى الى مستويات أعلى فاعلى وأكثر تعقيدا حتى تكتمل العملية •

وعلينا أن نميز بين عمليات الفهم الاولية ، وعمليات الفهم العليا على الرغم من صعوبة توضيح الانتقال من موقف الفهم الاولى الى البحث العلمى الذى يسلمنا الى الفهم المكتمل • ففى المثال الذى أشرنا اليه قبل قليل نلحظ أننا على وعى منذ البداية بأن هناك نشاطا أنسانيا هادفا ، وأصوات ذات مغزى ، كما أننا نسمع الصيحات ونفهمها بوصفها تشير الى عملية « أغتصاب » أو الى محاولة « تقيد زنجى بقيود معينة » كما أننا نرى شخصا معينا يحيط شجرة بحبل فنفهم هذه الواقعة على أن الفهم قد يعانى من بعض الثغرات نتيجة للملاحظة والاستماع وربما توجيه الاسئلة • وفى مرحلة معينة قد يرتبط أهتمامنا العلمى باهتمامى الانسانى

والشخصى ، وهنا ننتقل الى بحث أكثر تنظيما يمتد الى ما وراء المشهد الذى أمامنا واللحظة التى تمر علينا فالظروف الاقتصادية والاجتماعية فى منطقة معينة والتكوين العقلى للافراد ، ومعتقدات المجتمع وتحيزاته هى كلها ظواهر ممكنة الفهم ، وهى بدورها تسهم فى فهمنا للموقف •

ولا يظهر الانتقال من الفهم الاولى الى الفهم الاعلى والاكثر تعقيدا فحسب فى المواقف ذات الطابع العلمى كما أشرنا الى ذلك من قبل فهو يحدث بانتظام أيضا فى الحياة العادية • مثال ذلك أن فهم رسالة معينة عملية معقدة تعتمد على عمليات فهم أولية للكلمات المفردة ، ولكن كيف ننتقل من الفهم الاولى الى الفهم الاعلى وكيف نربط عمليات الفهم ؟ ذلك هو موضوع الدراسات الانسانية •

أن عمليات الفهم — كما ذكرنا — هى العمليات المعرفية الاولية التى يجب أن — تبدأ الدراسات الانسانية ، ولا يعنى ذلك أنه يتعذر تحليلها الى أبسط من ذلك أننا نعتبرها أولية فى الدراسات الانسانية تماما مثلما نعتبر الادراك فى العلوم الطبيعية عملية أولية نجمع بها الوقائع التى تعالجها هذه العلوم • لكن ذلك لا يعنى أننا لا نقع فى الخطأ حينما نرى شيئا ما بل أن ذلك معناه أنه لا توجد طريقة أخرى غير الاعتماد على الحواس لكى نتحقق بها من نتائجنا الاصلية أن غاية ما نستطيعه هو أن نعيد النظر مرة أخرى أو نقارن أنطباعاتنا الحسية بانطباعات الاخرين • وبنفس هذا المعنى نحن قد نخطىء فى عملية الفهم لكننا نستطيع أكتشاف هذا الخطأ وتصحيحه بعمليات فهم أخرى •

وعندما نشير الى الفهم فى الدراسات الانسانية والادراك فى العلوم الطبيعية كعمليتين أوليتين نقيد من خلالهما على موضوع الدراسة فى هـذه العلوم فليس ذلك سوى نوع من التبسيط • فهناك أنماط عديدة للفهم فى كل فرع من فروع الدراسات ••••• الانسانية وهى أنماط على مستويـات مختلفة من التعقيد ، وهذه الانماط تعتبر أولية تماما كما هو الامر بالنسبة لكل فرع من فروع العلوم الطبيعية حيث توجد أنماط مختلفة للادراك هى دائما نقطة البداية ، فنقد النصوص يبدأ من فهم التعبيرات اللغوية كمـا يبدأ علم الاجتماع من فهم التفاعل الانسانـى واستخدام العين المجردة والتلسكوب والمجهر هى أدراكات أولية فى الميكانيكا والفلك والبكتريولوجيا

ولكل علم عناصره التى تخضع للتحليل الى جوانب أكثر أولية مـن جوانب علم آخر فدارس الميكانيكا يدرس حركة البترول ولكنـه لا يهتم بالمادة صنع منها هذا البترول كما أنه يهتم بدرجة أقل بنائه الذرى • وعالم الاقتصـاد يتجاهـل الخطأ اللغوى فى عقد العمـل ، وكذلك العمليـات الفسيولوجية المصاحبة لعملية الكتابة فى ضوء العمليات الاولية أو نتناول المشكلات المختلفة فى العلوم وأن نصل الى حلول لها وقد يكون فى وسعنا أن نصوغ تفسيرا للفارق بين الزهرة البرية والزهرة المزوعة على اساس تكوين الخلايا ، أو نفسر الوثيقة على أساس العمليات الفسيولوجيـة ، غير أن التفسير الاول لن يساعد البستانى والتفسير الثانى لن يمكننا من التنبؤ بنتائج العقـد •

ونحن نؤكد هـذه النقطة بسبب ما ينطـوى عليه مذهب الرد مـن المشكلات ، وأعتنى بذلك البرنامج الذى يضعه من وقت لاخر دعاة فكرة

وحدة العلم ، فليس هناك شك أن هذا الموقف طبق بنجاح أكثر فى العلوم الطبيعية وأثمر نتائج مفيدة • لكنه لا يمكن أن ينطبق بصفة عامـة دون تمييز • فعلى الرغم من أن الفهم ينطوى على ادراك ، الا أن ، الاخير لا يرد اليه ، كما أن التعبيرات لا يمكن تفسيرها فى ضوء ما ندركه من أحداث وحتى فى نطاق الدراسات الانسانية نجد أن محاولة رد فهمنا للتعبيرات الى فهمنا للعمليات العقلية للفرد ، وهى النظرة التى يطلق عليها معارضوها أسم المذهب النفسى ويسميها دعاتها باسم النزعة الفردية المنهجية ، هذه المحاولة ممكنة الى درجة محدودة جدا ففهم لمسرحية لا يعادل تماما فهمنا للعمليات العقلية عند المؤلف ولا يعتمد عليه كلية بالرغم من أن جوانـب كثيرة من المسرحية تفهم حينما نفعل ذلـك •

واخيرا ، هياك المطلب القائل بأن الفهم يجب تناوله كعملية أوليـة داخل سياق الدراسات الانسانية ، ولا يعنى ذلك أنه يعالج يمطلب أولى غير قابل للتحليل بعد ذلك اذ أن ذلك معناه أنه سيكون لدينا أنطباع بـأن الفهم عملية قديسية غامضة • وهنا تكون المماثلـة بالادراك فى العلـوم الطبيعية ملائمة تماما • فرؤية موضوع معين هى عملية معرفية معقـدة ، واذا شك أحد فى ذلك فليس أمامنا سوى الرجوع الى التحليل الشامـل الذى قدمه كانط فى مؤلفة نقد العقل النظرى • غير أن عالم الجولوجيـا والكيميائى يسلمان بأدراك الموضوعات والحوادث ويبدآن منها ، وينطبق نفس الشىء على الفهم ، اذ •••• يستخدم عالم النفس وعالم الاجتماع هذه العملية دون حاجة الى تحليل مركبتها أو فحص أسسها النظرية فذلك هو موضوع الفلسفـة •

وبايجاز فان الفهم أولى أو ابتدائى ، وهو عملية متكاملة تتعرف من خلالها على موضوع الدراسات الانسانية وتلعب الانماط المختلفة للفهم هذا الدور فى مختلف فروع هذه الدراسات . وتلك ليست عملية غامضة غير ممكنة التحليل وانما هى تخضع للتحليل الابستمولوجى . وهكذا تواجهنا مهمة مزدوجة وهى اجراء البحوث على مستويين فلدينا من ناحية المشكلة الابستمولوجية التى يصورها التساؤل التالى ، ما هى العمليات التى يتطلبها الفهم والشروط التى ينطوى عليها ؟ وكيف ومتى تحقق فهما لنا أو (بعبارة أخرى ما هى معايير الفهم الصحيح ؟) ومن ناحية أخرى تواجهنا تلك المضامين المنهجية للتأكيدات التى نقدمها والتى يصورها التساؤل التالى ، ما هى بالتحديد الموضوعات التى يتناولها الفهم فى الدراسات الانسانية ؟ وكيف تتجسد هذه العمليد فى اجراءات محددة للبحث وترتبط بالعميات الاخرى ؟ والى أى مدى تضع اساسا مشتركا لكافة الدراسات الانسانية وما هو دورها فى مختلف الدراسات .

ومن الضرورى أن نميز بين هذين الاتجاهين فى البحث.اما موضوع الاتجاه الاول فهو الفهم ، واما الاتجاه الثانى فيهتم بكيفية استخدام الفهم كطريقة للبحث فى موضوع من موضوعات الدراسات الانسانية . ويمكن تناول كل اتجاه على حدة الى حد ما ولكى نصل الى نتائج بستمولوجية ليس ضروريا — بل من المتعذر حقا — ان نطوف حول دائرة المناهج واساليب البحث المستخدمة فى الفهم بشكل لا متناهى .والفيلسوف المنشغل بالبحث الابستمولوجى لا يهتم كثيرا بالطريقة التى يوصلنا اليها اختبار رور شاخ (بقع الحبر) الى الاستبصار . والباحث فى هذا الجانب يسلم بامكانية الفهم ولا يفكر سوى فى ملاءمة اجراء معين .

ومع ذلك فان نظرة عميقة للاتجاهين ستكشف لنا عن مدى الاعتماد المتبادل بينهما وملاءمة كل منهما للاخر . ويعتمد هذا على الاعتقاد بـأن الفيلسوف يستطيع أن يفيد من الخبرة الدقيقة أما تقوم به الدراسـات بالفعل ، ويستطيع بدوره أن يطور اجراءاتها والفيلسوف الذى يصوغ اطر المعرفة متجاهلا أو مشككا فى الاجراءات المعرفية المبررة برا حماسيا أو الذى يعتمد بطريقة غير نقدية على استعارة افتراضاته مـن العلوم الاخرى دون أن يعترف بها نظريا يسىء الى سمعة موضـوع دراسته ، ويماثل ذلك العالم الاجتماعى الذى يسىء توجيه جهوده حين يعتمد علـى ابستمولوجيا ساذجة . ويحدث ذلك كله حينما تجرى البحوث المنهجية الدقيقة دون أن تتساءل بداءة عن مدى اسهام نتائجها فى اثراء المعرفـة العامـة .

وتهتم الابستمولوجيا بطبيعة المعرفة ، ماذا نستطيع أن نعرف ، مـا هى شروط المعرفة ؟ ويتناول علم المناهج الاجراءات التى نكتسب المعرفة من خلالها فى مجالات معينة وتحت ظـروف خاصة ، ولهذا فهو متصـل بالابستمولوجيا لانه يكشف عن طرق اكتسابنا للمعرفة ومن جهة أخرى فان النتائج الابستمولوجية تتضمن مضامين منهجية ففى ضوئها نحدد نطـاق المناهج المشروعة أو نوسعه ، ونقترح مناهـج جديدة ، أو نعيـد تقييم المناهج القديمة . والسلوكية على سبيل المثال تعتمد على نظرية معرفية قائمة على ملاحظة مناهج العلوم الطبيعية ، وهى تدين بوضـوح بعض المناهج المستخدمة فى الدراسات الانسانية بينما تزكى مناهج أخـرى .

٣ — الشروط الابستمولوجية الثلاثة للفهم :

يفترض الفهم افتراضا مسبقا وهو انه توجد كائنات انسانية اخرى ، وان تلك الكائنات تتشابه معنا . ان أحد العلاقات التى لا غنى عنها ، والتى نتعرف بها على التعبير هى من ثم ان التعبير بكائن انسانى ، بل ويجب ان ينتج عن آثل هذا الكائن . ولكن هذا وحده ليس كافيا لتمييز التعبيرات ، فعطس الانسان أو ترك آثار اقدامه على الرمال ليس من قبيل التعبير ، ان يجب أن تكون أى علاقة ببعض المحتوى العقلى الكامن فى صميم خبرتنا الخاصة .

نحن لا نعتبر « المقدار » بما يحمله من سلاح مرفوع تعبيرا ، لكننا نميل الى أن نعتبر حركة مشابهة نابعة من انسان على انها تعبير عن ترحيب أو تهديد . ان اثرا على الرمال به ملامح كلمة انجليزية لا يعد تعبيرا اذا كان البحر قد احدثه صدفة ولكنه يعد تعبيرا اذا كان بفعل انسان . كما ان حديث الببغاء او تسلم الكمبيوتر لرسائل لا يعد من قبيل التعبير ، لاننا نحن الذين دربنا الببغاء على الحديث ونحن الذين صنعنا الكمبيوتر . ويتضح من هذا ان التعبير يتصل بالانسان وبالقدرة الانسانية .

الاخرون يتشابهون معنا ، ونحن نمتلك زواياهم طبيعية انسانية مشتركة لكن هذا لا يجب أن يعنى ان ثمة تواحد كاملا بين الخصائص الانسانية بحيث لا يتمايز واحد عن آخر ان مثل هذا القول يعد سخيفا ومن السهل علينا رفضه . ويعلمنا علم النفس ان هناك فروقا فردية بين الناس فى القدرة والمزاج والسمات ، كما يعلمنا التاريخ ان ثمة تفاوتا بين الناس من عصر الى عصر فى النظرة والحساسية والبناء الشخصى ، كما

كشفت الانثروبولوجيا عن كيفية استطاعة قدرات الانسان ان تتوافق بمرونة بالغة مع مختلف البيئات وان تغير بالتالى الانماط الثقافية •

وحينما نشير الى الطبيعة الانسانية فنحن نعتمد على ثبات الموقف الانسانى فى حدود معينة لا يتخطاها ، وعلى نطاق محدد لامكانياته قدراته ، وعلى معرفة بميول وانماط ثابتة للحياة العقلية • فمن طبيعة الانسان انه ماثت لا محالة ، وانه يتمتع باحساسات حسية وبمشاعر وبعمليات فكرية ونحن نعلم يقينا ماذا نقصد تماما بقولنا ان لنا نوايا واننا ندرك المعنى فى مواقف مختلفة ، ونعبر عنه واخيرا فاننا نستطيع ان نحصى الصلات القائمة فى حياتنا العقلية ، ونعلم ان الادراكات الحسية تثير الذاكرة وان المشاعر تنشأ عن الرغبات •

ونود أن نؤكد هنا على كوننا على الفة بكل هذا لا يعنى اننا متمرضون فى البحث النفسى أو حتى لاننا عارفون بالتحليل النفسى ، ولكن لاننا انسانيين فاننا لو لم نعلم تلك الاشياء من خبراتنا الخاصة فلن نستطيع أن نفهم تعبيراتها ولا ان نفهم حتى ما هو التعبير • وهذا ليس غريبا ، فالاعمى لا يمكن أن يعرف ما هو اللون الاحمر ولا أى ون آخر ولانسان المفكر الذى لا تكون لديه خبرة بما يتعلق بالفكر من موضوعات حسية لا يمكن مطلقا أن يفهم معنى الفكر ولا أن يفهم غرضه • ولما كنا نستطيع أن نستوعب اللغة كلغة دون الاشارة الى تبدياتها الفيزيقية وصلاتها بالنوايا فان هذا الاستيعاب لا يمكن أن يتحول الى فهم باللغة •

ان التأكيد على هذين الشرطين من شروط الفهم وهما : انه يجب أن يكون ثمة تعبير وان هذا التعبير يجب أن ينبع عن خواص الطبيعة الانسانية المألوفة لدينا ، اصبح من الامر المسلم بها بعد ظهور كتاب هايك

المسمى « الثورة المضادة فى العلم » والذى تحـدث فيه عن المعتقـدات والاراء التى لا نتمكن من ملاحظتها مباشرة فى عقول الناس ولكننا نتمكن من التعرف عليها من خلال اعمالهم واقوالهم ، وما ذلك الا لاننا نمتلـك ببساطة عقولا مشابهة لعقولهم •

ان الزعم باننا لا نستطيع ان نعرف كل ما ينطوى على قصد أو نية كالحب أو الغيرة أو الطموح أو اليأس أو الشك ، دون أن تكون لدينـا خبرة بهذه الحالات ، هـو زعم غير مقبول ويمكـن نقده • لقـد عارض الاستاذ ناجل فى كتابه « بناء العلم » الرأى القائل بأننا نفهم فقط الشىء الذى يتمثل فى خبرتنا الا ان التوضيحات والامثلة التى يستخدمها بغيـة نقد موقفنا تشير الى درجات من العاطفة قد لا نتمكن من ان نخبرهـا ، فيذكرنا جل مثلا اننا نتمكن من فهم انطونيو وكليوباترة أو عطيل دون ان تعترينا نفس غيره عطيل ، ليس ثمة حاجة لانكار هذا ، اذ ليس من الواجب أن نشعر بالضبط بما يخبره ويشعر به الاخرون لكى نفهمهم •

واذا أنكرنا القول بأننا نستطيع أن نفهم ما لم نخبره فى هذه الصورة أو تلك الدرجة فاننا لن نستطيع أن نتعلم أى شىء من الفهم ، كما أننا لن نستطيع أن نفهم أى شخص يختلف عنا • وفى مثل تلك الحالة فان الفهم لن تمتد دائرته ولن يغنى خبرتنا ، ولن يكـون منهجا نافعـا للدراسـات الانسانيـة •

ويبدو واضحا ، وبالرجوع الى الدراسة التاريخية ذاتها ، اننا نصبغ معرفتنا بالطبيعة الانسانية بتقدير كبير لـلاداب العظمى ، كما نتمكن من

الاتصال بكائنات انسانية أخرى ولكن كيف يمكن أن نمر من الفن بخواص انسانية رئيسية الى فهم كائنات انسانية أخرى وخبرات غريبة الواقع أن مثل هذا الموقف يتضمن ثلاث عمليات عقلية مألوفة : الاولى ، اننا نضيف المحتوى العقلى المألوف فلدينا الى اناس فى مواقف مختلفة عن مواقفنا وهذا هو ما تؤكده نقطة التماثل أو التشابه •

أما العملية الثانية فتتمثل فى أنه توجد فى كل دائرة عريضة من الامكانيات أكثر من تلك التى يعيها فى ذاته ، فموقف جديد ، وتحد جديد قد يستخرجا مشاعر واستجابات لم يكن الانسان يخبرها بوعيه فى ذاته ، (فعطيل) ربما لم يكن يعتبر نفسه أنسانا غيورا حتى وجد سببا لهذه الغيرة وعلى الرغم من اننى لم أخبر الغيرة ، فاننى لو سمحت لخيالى أن يقف مثل هذا الموقف مثلا فسوف أوقظ مشاعرى الباطنة ومن ثم أفهم المسرحية • ان مثل هذه الطريقة هى ما تتعلق به افهامنا بالطبيعة وبأنفسنا بواسطة الاداب العظيمة •

تبقى العملية الثالثة والاخيرة : وهى تتمثل فى أننا يمكن أن نفهم الخبرة العقلية ذات الشدة القصوى عن طريق الحصول على خبرة تعادلها من دائرة أكثر تواضعا ، ومن خبرات ذات درجات متفاوتة الشدة من ميادين أخرى • ويتضح هذا من مثال الغيرة (للعطيل) ومن بعض التصرفات مثل : أنه بسبب تواضع طموحى فى الترقى فاننى أتمكن بجهد خيالى من أن أفهم الطموح العالى لما كبت وبسبب اننى أنفعل أحيانا وأقول « فى استطاعتى قتل هذا الانسان فاننى أقدر على أن أفهم الرغبة فى القتل •

يتمثل الشرط الابستمولوجى الاول لفهم شىء ما والتعبير عنـــه فى ألفتنا بالملامح الرئيسية لطبيعتنا الانسانية العامة ، وبوجه خاص فى رغبتنا فى الاتصال وباتجاهنا نحو التعبير عن أنفسنا • أما الشرط الابستمولوجى الثانى لفهم التعبيرات وفى بعض الاحيان فهم أن ذلك الشىء يدل على تعبير فيتمثل فى الفتنا بالقواعد والاصطلاحات التى تحكم الاغلبية العظمى من التعبيرات • فمن الواضح مثلا أننا لا يمكن أن نفهم الجملة بدون معرفة قواعدها النحوية وتركيبها ، والقواعد الاصطلاحية للغة عامة ، كما أننـــا لا نتمكن من معرفة أن حركة ما لليد ليست تمرينا رياضيا لكنها علامة على التحية الا اذا كنا على الفة باصطلاحات وعادات سكان المنطقة ، ونفـــس الامر ينطبق على قدرتنا على قراءة الخرائط وتفسير علامات الطـــريق ، والتعرف على الصياح ، وتمييز المزاح عن الاهانة •

ان هذا الذى قلناه يعد أمرا واضح الصدق فيما يتعلق بفهم أى تعبير خاص لكنه يوقعنا فى دوار ، ذلك لاننـــا لا نستطيع أن نفهم القـــواعـــد والاصطلاحات الا بواسطة فهم التعبيرات ، وهذا يعنى ضمن ما يعنيه أن الشرط الثانى ليس أساسيا بنفس درجة الشرط الاول كما أنه يعتمد عليه : اذ الشرط الاول يمكننا تحقيقه من فهم الكائنات الانسانية وبالتالى فهم كل ما يمكن أن ينتج عنها أن كل ما يخلقه العقل البشرى يمكن للعقـــل فهمه ، وذلك على عكس الظاهرة الفيزيقية ، ففى حين تكون هذه الاخيرة غريبـــة مفهومة ، ويكون بناؤها بالغ التعقيد ، بحيث يعجز العقل البشرى عن فهمها تكون ابداعات أليفة لدينا ، بحيث نتمكن من فهمها ، والتعرف على جزئياتها لاننا نحمل سمة التآلف معهم • نعم اننى أرى فلسفة هوايتهد أو نظرية

نيوتن فى الجاذبية غير مفهومتين ، لكن سبب عدم فهمى يرجع الى نقص ذكائى أو عدم تمرسى بالموضوعين ومع ذلك أكون على ثقة من حيث المبدأ بأن أسرار تلك الفلسفتين سوف تنكشف لعقل انسانى باحث آخر •

انتشرت الدراسات الانسانية ، خصوصا حينما نقارنهـــا بالعـــلوم الطبيعية وذهبوا الى أن سبب تلك العيوب انما يرجـــع أساسا الى تمـــيز الدراسات الانسانية بالتعقيد الكبير بحيث تكون فى وضع يجعلها غير خاضعة للتكميم ولا للتجريب العلمى خضوعا كاملا وها هنا تكون الدقة فيها صعبة كما تكون الموضوعية فيما تتناوله عمـــيرة المنال • لكن تلك العيـــوب ونواحى النقض هذه انما يمكن تعويضها بتلك الميزة الفريدة التى ذكرناها ونعنى بها ميزة الالفة (هذه الميزة لا توجد فى ميدان الطبيعة الفزيائية ، لانها فى آخر الامر غريبة عنا ، كما أنها لا تكشف عن عملياتها ، علاوة على أن نظرياتنا عنها ستبقى مجرد تكوينات افتراضية) • وعلى العـــكس من الطبيعة فاننا نخبر بأنفسنا تلك العمليات التى توجد وفقها ملامح العالم الأنسانى لكننا حينما نبدأ أبحاثنا العلمية فاننا نجد أنفســـنا توا وســـط الاشياء •

وبعبارة أخرى فاننا نفهم الروايات ، والاعمال الفنية ، والمؤسسات والاقتصاد والتنظيمات والاديان والاصطلاحات لاننا نكون على ألفة بها وعلى مقدرة من اعادة تكوين العمليات التى الى انتاجها ، وفهم الاهتمامات والنوايا التى تتضمنها ، وادراك الافكار والحالات والمشاعر التى تعبر عنها•

ولان النشاط البشرى هو الذى أبدع العالم كله ، فاننا يمكن أن

نستخدم فى الاشارة الى ذلك كلمة ثقافة والثقافة تتضمن هنا : اللغة والادب والفنون والدين والقانون والعادات — والفولكور والعلم والتكنولوجيا والحرف الصناعة والزراعة والعلاقات الاجتماعية أن طريقة صنع الاوانى، وترتيب الاشجار وتهذيبها ، وتصور الاب لكيفية تربية ابنه هى كلها مظاهر ثقافية •

وفى كل عصر من عصور الزمان ، وفى كل موضع من مواضع المكان نجد ثقافات متباينة هناك أديان متباينة تباينا لا نهاية له ، ولغات متفاوتة ، وعادات زواج لا حصر لها ومع ذلك فان الانسان يعيش فى عالم من صنعه — خلال سياق ثقافى — يمتاز بأنه كلى • وأبعد من ذلك فان كل الثقافات تحتوى على أعظم ان لم نقل على كل الملامح التى ذكرتها لانها تتوافق مع متطلبات الانسان واتجاهاته وأن كل جماعة انسانية نعرفها تطور لغتها وعلاقاتها ، وتوجه طقوسها نحو قوى تعتقد أنها تحكم العالم بأسره •

يمكننا بطبيعة الحال أن ننتقل من الالفة بالطبيعة الانسانية الى معرفة كل ما يبدعه الانسان (العالم الثقافى كله) وهذا أمر ضرورى لان ذلك العالم جسد كلى من القواعد والاصطلاحات اللازمة لفهم التعبيرات فى هذا الصدد لا يعد ذكرنا لقواعد نوعية اصطلاحات فرد الا من قبيل التبسيط ، فقواعد اللغة والتركيب لا تكفى لفهم عبارة ما اذا يلزم أن يدرك أيضا كل القواعد المكونة لسياق جزئى وبالمثل فاذا أخذنا مثالا فى الفلسفة ، فانه لا يكفى أن تبحث فى المعنى القاموسى لكلمات تكون عبارة كانط « التركيب للترانسنندالى للوعى » كى نفهمها ، اذ القواعد التى تحكم استخدام هذه

العبارة تتجمد فى فلسفة كانط كلها كما جاءت فى كتابيه : نقد العقل النظرى الخالص « ونقد العقل العملى الخالص » ينطبق هذا أيضا على محاولتنا فهم عمل المهندس ، اذ يتعين علينا دراسة التكنولوجيا التى يقوم بتطبيقها •

لقد ذكرنا منذ قليل فكرة وقوعنا فى دور ابستمولوجى ، وسنمحص هذه الفكرة الان : ان هذا الدور يتمثل ببساطة فى أن فهمنا للعالم الثقافى كله يجب أن يكون نتاج فهمنا للتعبيرات الفردية التى لا حصر لها — فهذا هو الهدف النهائى للدراسات الانسانية — لكننا ذكرنا أيضا — وهذا هو ما أوقعنا فى الدور الابستمولوجى — بأن فهم التعبيرات الفردية يحتاج الى فهم العالم الثقافى كله فكيف نحل هذه المشكلة ؟ •

نحن نحل هذه المشكلة عمليا بنوع من الحركة المكوكية فالفهم التقريبى لبعض التعبيرات يقودنا الى فهم تقريبى لملامح العالم الثقافى كله ، وهذا الفهم بالعالم الثقافى كله يباعدنا فى المقابل على فهم تلك متحركة ذهابا وايابا ، وهى فى حركتها تلك تعمق تقدم فهمنا بالعالم الثقافى التعبيرات الجزئية بصورة أعظم وهكذا تكون معرفتنا بالعالم الثقافى وبتبدياته الجزئية فى الوقت نفسه •

أما الشرط الثالث والاخير من الشروط الابستمولوجية للفهم فيتعلق بفهم السياقات المحددة التى تحدث فيها التعبيرات • وهذا الشرط واضح وضوحا لا لبس فيه فالكلمة تكون أكثر دقة اذا فهمناها من خلال عبارة ، وفهمنا العبارة من خلال فقرة ، وفهمنا للفقرة من خلال كتاب ، وفهمنا

الكتاب من خلال العرف الادبى • فيمثل هذا الطريق بكشف القارىء أو الناقد بالاخرى ما يقرأ وفهمه فهما كاملا وبغيـــة فهم أكبر يلجـــأ رجال الاعمال الاجتماعيون والاقتصاديون الى ربط الافعال بالمواقف التى تحدث فيها ، ويلجأ المؤرخ لكى يفهم رجلا مثل نابليون الى دراسة عصره وبيئته وخلفيته كلهـــا •

ان تحقيق الشرط الثالث له أهمية خاصـــة بالنسبة الى الدراســـات الانسانية ولكنه لا يخص تلك الدراسات وحدها ، اذ هو شرط ينطبق على كل المعارف والعلوم بما فيها العلوم الطبيعية ، فلـــكى تعلم لمـــاذا يدور جسم سماوى فى مدار معين فيجب أن تأخذ فى حسبانك الاجسام الاخرى التى تؤثر فيه ، ولكى تعلم لماذا تنمو الازهار على النحو الذى تنمو عليه فيجب أن تأخذ فى اعتبارك التربة والخضروات المزروعة حولها وأحـــوال الطقس لدرجة أنه قيل أحيانا أن معرفتنا بالزهرة يتضمن معرفتنا بالعالم وبالطبع فان الرأى العالم ومتطلبات الحياة اليومية يرفضان مثل هذا القول الاخير ، فنحن نعلم أن ثمة أشياء جزئية وحادثات فردية رغم افتقارنا لمـــا يسمى بالمعرفة الكلية •

ان مسألة التداخل الكامل أو الاستقلال بالنسبة للفهم تحدث أيضـــا بالنسبة للتعبيرات ففى الطرف الاول نحن نميل الى القول « هذه مقطوعة من الشعر ، ولو تكن احدى سونتيتات دون الدينية انها كتبت لـــكى تفهم بذاتها ومن ثم فاننا نستطيع أن نقرأها أن نفهمها بدون أن نكون حاصلين على تفوق دراسى » أما فى الطرف المضاد فنحن نميل الى القول أن عليك لكى تفهم نفس المقطوعة السابقة أن تعرف شيئا عن نظرية وتاريخ الشعر

ولكى تقيم هذا الانموذج فعليك أن تعلم شيئا عن الاصطلاحات والعادات الفكرية الذاخرة فى عصر معين وأن تعلم شيئا عن مؤلفها ذاته ، ولما كانت تلك المقطوعة دينية فعليك أن تفهم بعض العقائد اللاهوتية المتعلقة بهـا ، ولكى تفهم هذه الاخيرة عليك أن تبحث فى تاريخ الديانة المسيحية وعلاقتها بتاريخ الانسانية أن هذا يؤدى دون شك الى وجوب قيامنا ببحث معرفى شمولى قبل أن تفهم تلك المقطوعة فهما حقيقيا .

ان الموقف الاول عبث مثل الموقف الثانى فكل واحد من هذين الموقفين يتطرف تطرفا مبالغا فيه ، لكن التوسط بينهما تكون له فائدة . ذلك لاننـا اذا اعتقدنا أننا لا نستطيع فهم أى شىء دون أن نفهـم كل شىء . واذا أعتقدنا بأننا لن نستطيع أن نصـل الى الفهم الكامـل بالنسبة لاية حالة فردية ، فلن تكون لدينا الشجاعة فى أن نبدأ بتناول أى مسألة أيا ما كانت وسوف نغلق على أنفسنا دائرة بحثنا .

ان عمل الفهم ليس هو عمل كل شىء أو عمل لاشىء ، اننا نحصيـل على فهم حقيقى فى مختلف مراحل البحث ، لكن هذا الفهم يمكن أن يعمق وان يصبح أكثر ثراء اذا أعطينا للتعبير الذى نحاول فهمه أبعـادا أكبر وعلى سبيل المثال يمكن أن أرى انسانا يحرك ذراعه وأفهم من ذلك مباشرة ـــ بسبب ما أتشارك معه من خلفية من الاصـطلاحية أنه يحيينى تحيـة الصداقة ، ويريدنى أن أعرف باننى قريب من قلبه هنا أفهم أشارته على أنها نوع من التحية أو التشجيع ، لكن افرض انه سألنى فى اليوم التالى أن أمنحه قرضا ماليا فاننى حينئذ أفهم حقيقة اشارته وأعتبرها كنوع من الرغبة فى أن يفوز بالحظوة عندى حين أمنحه قرضا ، ومن هذا المثال تتضح

أهمية السياق فى فهم التعبيرات مثل ذلك ينطبق على أشياء كثيرة : فحينما ندرس لونا أو نجما أو قطعة معدنية أو زهرة فان هذه الموضـــوعات تكون أمامنا بطريقتها التكوينية ، لكن تعبيراتها لا تكون أمامنا كلها لان التعبيرات يجب أن تفهم فى سياقاتها ، وأن تشير الى ما ورائها ، ودراستها تقتضى منا الذهاب الى دوائر أبعد منها •

وعلى الرغم من أننا نستطيع ، بل ويجب أن نميز بوضــوح بـــين الشرطين الثانى والثالث بين معرفة اللغة وبين كونها مألوفـــة فى السياق الذى توجد فيه بعض الكلمات فيجب أن نعلم أنهما يميلان الى الالتقاء على مستوى النظرية فالثقافة الكلية هى السياق المحدد والمشـــخص للفعـــل الجزئى ، كما أن نتاج المؤلف كله يمثل الخلفية الثقافيـــة لفهم انتـــاجاته الجزئية •• من أجل ذلك ثارت المشكلة الابستمولوجية التى نأمل أن نكون قد وفقنا فى حلها وهى مشكلة الدور والتى تمثلت كما قلنا فى أن التعبيرات الفردية يتم فهمها أكبر من خلال سياقاتها العريضة ، وأن تلك السياقات العريضة يتم فهمها من خلال التعبيرات الجزئية •

شروط المنهج فى الدراسات الانسانية

ان الشروط الثلاثة للفهم هى : الالفة بالطبيعة الانسانية ومعـرفة الخلفية الثقافية والوعى الكامل بالسياق شروطا مثاليـة وحسب ، فعلى الرغم من أن الفهم الكامل بما هو فردى ، ربما يمثل الحقيقـة بأبعـادها التاريخية والاجتماعية هو أمر مستحيل رغم كونه مطـلوبا من الناحيـة النظرية ، فاننا نحقق فهما فى كون الحياة اليومية والدراسات الانسانية ، وهذا يعنى أننا نحقق هذه الشروط فى حياتنا العقلية قبل أن نجمع حروف البحث المنهجى ، فنحن نكون على ألفة تامة بالخواص الاساسية لحياتنـا العقلية ، ونتشرب اللغة والعادات والاصطلاحات من مجموعتنا منذ الطفولة فاما أن تكون التعبيرات حاضرة بذاتها فى سياقاتها كما تخص الكلمات فى عبارتها ، وأما أن تنكشف صنوف السياق لنا خلال تتابع الحوادث .

هذا أمر مألوف ، لكن ما معنى قولنا بأن الدراسات الانسانية تركـز أساسا على ما هو مألوف ؟ ان الاطار الرئيسى لتطور الدراسات الانسانية العلمى يجب أن يدعم بعملية تجعل المألوف والمقبول من لدى الرأى العام الشائع مفهوما فهما نسقيا ومنهجيا ونضالنا نحـو تحقيـق كامل للشروط الابستمولوجية الثلاثة يمكننا من التوصل الى فهم منهجى دقيق .

أن الفتنا بالطبيعة الانسانية ، وبالفعل الانسانى يمكن أن تتسـع وتتعمق بواسطة الاستبطان الدقيق ، وجمع الوثائق عن ذلك الاستبطان ودراسة الاعمال التى تعبر عن معرفتنا وعمقا فى المعرفة من أمثال القديس أوغسطين وروسو وجوته وجيد ومثل مؤلفات رجال عباقرة يتمتعون بخيال

قوى من أمثال ستندال وشكسبير ودوستويفسكى ، ومثــل أعمــال رجال الدولة من أمثال قيصر وبسمارك أن مثل هذه الكتابات تجعلنا نتعرف عــلى ما هو أليف لطبيعتنا الانسانية •

وعلى الرغم أننا نفهم أنفسنا فى الحياة الحادية بمثل هذا الطـــرق وطرق أخرى ونستفيد من بصيرة الاخرين ، ونتحقق من صدقها فى أفعالنا، فلقد وجد علماء النفس وعلماء العلوم الاجتماعية صعوبة فى الاستفادة من تلك الامور ذلك لان أفعالنا تتسم بالتعقيد ، وتستعصى على التصــنيف ، وعلى قابلية اختبارها موضوعيا ومــع ذلك فانه من الضرورى والــلازم للدراسات الانسانية أن تجد وسيلة للافادة من هــذه الثروة الغنيــة من البصيرة عن طريق جمع كمية هائلة من مادة البحث وتصنيفها وتحليلها ويجب أيضا أن نستكشف التجربة الداخلية وحكمة الشعوب لا لما يحملانه في ذاتهما من أهمية ولكن باعتبارهما أساس التطور المنهجي لطرق الفهم • أن ما نحتاج اليه هو الوصف الكامل ودراسة الحالات الفردية ، ووصــف كيف يخبر الناس فى مواقف محددة •

ونحن نرى أن هذه الالفة بالعالم الثقافى انما تتوسع بواسطة تراكم الخبرات والرحلات ، والقــراءة النسقية وما شابه ذلك • أن من واجب الدراسات الانسانية جعل معرفتنا أكثر اتساعا وذات صورة نسقية ، وفى ضوء هذا نستطيع أن ندرك لمــاذا كانت معــرفتنا بالفيلولوجيــا والدين المقارن والتاريخ وعلم الاجتماع والتى تكشف عن القواعد والاصطلاحات والعادات التي تحكم التعبيرات شرطا ضروريا من شروط الفهم •

لقد وصلنا الى الفهم الواقعى للسياق بواسطة التراكم التـدريجى لمواد الدراسات الانسانية وبالمعرفة التاريخية ، والسير الذاتية ، والابحاث الانثربولوجية ، وغير ذلك من معارف اجتماعية وصفية •

أن الفكرة القائلة بأن الدراسات ذات نسق دقيق يبدأ من بصـيرة أولية ويتقدم بخطوات منطقية تجاه الفهم الكامل هى فكرة مضللة وتشبه سراب الغيبيات وبدلا من أن يتقدم دارس الدراسات الانسانية فى جبهة عريضة واسعة فان عليه أن يقتصر على دراسة الاسس الابستمولوجيـة لموضوعه ، ويمكنه أن يختبر موضوعه ، ويصححه ، ويجعله واضحا ودقيقا بالرجوع الى كل ما هو موجود من معارف مطـلوبة له ترتبـط بالحقيقـة التاريخية والاجتماعية • ان المدخل التاريخى والابستمولوجى له وظيفة محددة ونوعية ، فلا يمكنه أن يحل محل البحث بحثا آخرا ولكنه يستطيع أن يوضح أعمال الباحثين ويجعلها نسقية وأن يوجه الباحث نحو غرضه المنشود ، وينظم النتائج من خلال الاطار الذى يوضح العلاقة المتبادلة بين كل ما هو موجود •

أفـكار وتصورات

١ ـ فكرة القيم .

٢ ـ فكرة الحـرية .

٣ ـ فكرة الجـوهر .

٤ ـ فكرة الديالكتيك .

٥ ـ فكرة المـادة .

٦ ـ فكرة الصيرورة .

٧ ـ فكرة العليـة .

٨ ـ فكرة الزمان .

٩ ـ فكرة المـكان .

١٠ ـ فكرة الوجود والماهية .

١١ ـ فكرة الالوهيـة .

١٢ ـ فكرة المعـرفة .

فكرة القيم

تعتبر القيم من السمات الواضحة لهذا العصر ، تحدث عنها فلاسفة الغرب ومفكروه . ولا شك أن هذا القرن يختلف عن القرن الماضى ، الذى تغنى فيه الادباء والشعراء بالمشاعر الانسانية وجمال الطبيعة . فلقد كان عصر الرومانسية بعيدا عن الصراعات العنيفة التى تقهر الانسان وتطحنه. أما فى القرن العشرين ، فقد نشبت حروب دامية بين الدول الاوربية الكبرى — فرنسا وألمانيا — وامتد الصراع بين الدول الغربية الكبرى الى جزء كبير من العالم فى قارات أوربا وأمريكا وآسيا وأفريقيا . واستخدمت فى هذه الحروب أقوى الاسلحة المدمرة واشده فتكا بالحياة والانسان . وكان من نتيجة ذلك عدم الثقة وعدم الايمان بالقيم ورفض الحضارة الغربية الموجودة ، والتى أدت بالانسانية الى الهاوية . وتبين للمفكرين والفلاسفة أن الحضارة الاوربية قد جعلت القوة المادية تطغى على القيم الانسانية والروحية . ومع أنها أذهلت العالم بالتفوق العلمى والتكنولوجى الا أنها لم تعد تحقق للانسان آماله وسعادته . ونستطيع أن نقول أن المفكرين أخذوا يسلكون طريقين :

الاول :

هو التأكيد على أزمة الضمير الغربى مثل (أدموند هرسرل) و (مارتن هيدجر) .

والثــانى :

هو تقديم قوائم جديدة للقيم يمكن أن تحقق السلام بين البشر فكانت الدعوة الى القيم الاخلاقية والروحية عند (لوى لافيل) و (ورنية لوسين) فى فرنسا و (كانط) فى المانيا و (رسل) فى أنجلترا .

أزمة القيم فى الشرق العربى :

ونحن فى الشرق نعيش أزمة للقيم ، ولا نعتقد أننا نستطيع أن نفسر هذه الازمة بمثل ما تفسر به أزمة القيم فى العالم الغربى . فلنا حضارتنا ولهم حضارتهم ، ولنا تاريخنا ولهــم تاريخهم وأهم ما يلفت نظــرنا فى الاختلاف بين طبيعة الحضارتين هو ما يلى :

١ ــ الحضارة الغربية تنشد التقدم الاقتصادى والتكنولوجى ، بينما الحضارة الشرقية ظلت متخلفة فى هذا المجال .

٢ ــ الحضارة الغربية تعيش على عبادة القوة المــادية ، بينما يتجــه الشرق الى الروحانيات ، فالانسان الشرقى يجد سند ، وعضد ، وملاذ فى القيم الروحيــة .

٣ ــ الاخلاق الغربية تقوم على مبررات علمية ، لانها أخلاق وضعية بينما الاخلاق الشرقية لها ارتباط وثيق بالدين .

من أجل ذلك نرى أن الاسباب التى دعت الى أزمة القيم فى الشرق هى على عكس الاســباب التى دعت اليها فى الغــرب . فالتقــدم العلمى والاقتصادى الذى لم تسانده القيم الاخلاقية والروحية ، كان هو السبب

الرئيسى فى خلق هذه الازمة فى الغرب • فمن الناحية الاخلاقية ، لا شىء يبرر هذه الاعمال الوحشية التى ارتكبت باسم القوة ، ولا شىء يبرر قتل الانسان لاخيه الانسان ،وفى الصراعات بين الدول ، يجب أن تكون للاخلاق كلمتها وحكمها على كل ما يتعلق بالحياة الانسانية •

أما فى الشرق فاننا نعتقد أن السبب الاساسى فى أزمته هو تخلفه العلمى والاقتصادى • ويجب أن نؤكد ، أن التخلف الحضارى والاقتصادى لا يعالج بالقيم الروحية • انما له وسائله الخاصة ، مثل تشجيع العلم والاتفاق عليه وتدريب المهنيين على الصناعة وتشجيع المهندسين للبناء والتعمير ••• الخ • فالتقدم الاقتصادى والصناعى ، هو جوهر الحضارة الحديثة الذى لا بديل عنه • وفى نظرنا يكون الحل (الاقتصادى ضروريا) لحل أزمة القيم فى الشرق والغرب • ومن الملاحظ أن التخلف الاقتصادى يؤثر على تفكك المجتمع وانحلاله • فيحاول كل فرد أن يحقق منفعته الخاصة على حساب الاخرين •

ومن الممكن أن نشير الى أن أزمة القيم فى الشرق وفى مصر ترجع الى أسباب حضارية بالدرجة الاولى ، منها أولا طبيعية الحكم العثمانى واستغلاله لموارد البلاد الاقتصادية واهماله لشئون البلاد الداخلية • ونضيف الى ذلك ، أن الاستعمار الغربى للشرق ، كان أشد وطأة ، وساعد بقوة على تخلف الشرق اقتصاديا وعلميا •

أن أزمة القيم الحضارية لها أيضا أسباب نفسية أى سيكلوجية • فاذا كان الانسان الغربى قد أحس بالقلق والغربة وفقدان الذات ، فى هذه

الحضارة التى تفتقر الى القيم الروحية والاخلاقية ، فان الانسان الشرقى قد أحس بالقهر والظلم أمام الاستغلال والاستعمار . وهذا الاحساس يؤدى بالضرورة الى فقدان التوازن بين القيم .

ما هى القيمة :

مع بداية القرن التاسع عشر وقبل اندلاع الحرب العالمية الاولى ، أعلن المفكرون والفلاسفة عن ضرورة مراجعة وتجديد القيم السائدة فى ذلك العصر ودعت الحاجة الى تطهير القيم من كل ما يمكن أن يعوق التقدم وتحرير المجتمعات الانسانية الى ظهور العديد من المؤلفات فى فلسفة القيم وقبل أن نتناول بالعرض والتحليل هذه المؤلفات ، ونستعرض النظريات المختلفة نريد أن نتساءل ، ماذا يعنى الفلاسفة بكلمة القيمة ؟

أن هذه الكلمة تعنى فى نظر علماء الاقتصاد الثروة المالية التى يمكن بواسطتها الشراء والبيع . ولقد أشار الاقتصاديون الى نوعين من القيم قيم الانتاج وقيم الاستهلاك وما يتبع ذلك من مسألة العرض والطلب فى الأسواق . واستطاع الاقتصاديون على أختلاف مدارسهم أن يرجعوا العناصر التى تتألف منها القيم الى عنصرين أساسيين : المادة الاولية من ناحية والعمل أو الجهد الانسانى من ناحية أخرى .

ولكن بجانب هذا المعنى الاقتصادى والتجارى للقيمة التى تباع وتشترى مثل الاوزان والاسهم المالية ، هناك معنى آخر للقيمة عرفته

المجتمعات الانسانية منذ أقدم العصور ، القيمة الانسانية هى المثل الاعلى الذى لا يتحقق الا بالقدرة على العمل والعطاء ونقاوة النفس وسماحة القلب والارادة الحرة . ولا شك أن هذا المعنى المثالى للقيمة يقف على النفس من المعنى الاقتصادى . ان القيمة بوصفها المثل الانسانى الاعلى هى ما لا يبلغ وما لا يشترى . وقد يضحى الانسان فى سبيلها بروحه ودمه كما يجود الجندى بنفسه فى ميدان القتال ، ونستطيع أن نقول أننا نستخدم كلمة القيمة فى مجالات مختلفة مثل الاقتصاد السياسى والاخلاق والفن والدين . أى أنها ليست قاصرة على واحد منها دون غيرها .

فهى مقولة عامة للفكر لها تطبيقاتها فى المجالات المختلفة وأحكامها المتنوعة . فأقول مثلا هذا الكتاب له قيمة ، أو هذا الانسان له قيمة ، وهذه القطعة الموسيقية لها قيمة و ... الخ .

ومن أجل ذلك اصطلح الفلاسفة والعلماء على أن هناك عالما للقيم . فالقيم الاخلاقية والاقتصادية والفنية والدينية (مثل التقوى) كلها تشكل عالما خاصا للقيم حين يتكامل بعضها مع بعض .

ويرى (لوى لافيل) فى كتابه بحث القيم أننا نستخدم كلمة القيمة عندما نريد تفضيل الاشياء على البعض الاخر . وهذا يعنى أننا نضع عادة تصنيفا للاشياء ، ونعلى بعضها على بعض ، حتى يبدو بعضها أساسيا والاخر ثانويا أو فرعيا . ومن الخطأ أن نظن أن هذا التصنيف يعتمد على طبيعة الاشياء ذاتها لانه يعتمد فى الحقيقة على عملية التقييم نفسها وعلى الحكم الذى نحكم به على هذه الاشياء .

١ ــ المعــانى المختلفة :

ان الاصل اللاتينى لكلمة القيمة يدل على القوة والصحة والشجاعة •

ومن هنا مثلا كان الاقدام والشجاعة على رأس الفضائل الاخلاقية •

واذا كانت الشجاعة تدل على قيمة (الانســان) فان هناك خاصــية للاشياء تدل على قيمتها • ومن هنــا كان العلماء يقــولون عن الخاصــية الاساسية للشىء أنها فضيلته ، فاذا ما فقد هذه الخاصية فقد قيمته • مثال ذلك المغناطيس اذا فقد خاصية الجذب فقد قيمته وفضيلته وقوته الفعالة والمؤثرة • فقيمة الشىء تدل على الصفات الطيبة التى يتصف بهــا •

ويستخدم علماء الرياضة كلمة القيمة للدلالة على الكم لا على الكيف• أى للدلالة على حجم الشىء وعظمته •

وفى علم الحساب والجبر تحدد قيمة العدد فى المعادلات وتقع هــذه القيمة العددية بين الصفر واللانهاية •

أما القيمة الفنيــة فهى تجمــع بين الكم والكيف ، أى أنهــا ليست (الكيف) الخالص للالوان والاصوات والاشكال ولكنها تعبر عن العلاقات (الكمية) التى بينها • فالقيمة الفنية بالنسبة للرسام تتألف من النسب بين الظلال والاضواء ، وبالنسبة للموسيقار تتألف القيمة الفنية من النسب بين الاصوات والانغام • ولا شك أن القيمة الفنية تقع فى حدود الزمان والمكان فالفنون التشكيلية تخضع للمكان كما تخضع الموسيقى للزمان • وهذا هو الفرق بين القيم الفنية والقيم الميتافيزيقية التى تتجاوز بطبيعتها حــدود الزمان والمــكان •

ويذكر الفلاسفة القيمة المنطقية باعتبارها معيارا للصدق فى الاحكام المنطقية والاستدلالات العقلية • والاستدلال السليم والصحيح هـو ذلك الذى يكون مطابقا لقواعد العقل والمنطق وغاية الفكر هـو الوصـول الى الحقيقة •

ولمـا كانت اللغة هى أداة الفكر فـلابد من أن تستقيم اللغـة لكى يستقيم الفكر ويرى اللغويون أن الكلمات لها قيمة نحـوية تحـدد معناها ودورها فى الجملة • كذلك فان الالفاظ تكمن فى قوة دلالتها • ويجب أن تكون هذه الدلالة علمة بحيث يعترف بها جميع الافراد • ونحن لا نتصـور أن تكون فردية وذاتية ، اذ أنه فى هذه الحالة يستحيل التفاهم بين الناس •

وقد نتساءل هل يمكن أن تكون قيم الاشياء قيما مادية خالصة ، وقيم الاشخاص قيما روحية ومعنوية ؟ نقـول أننـا لو دققنا النظـر فى القيم الاقتصادية لوجدنا أنها تنزع نحو القيم الاخلاقية مثل المساواة والعدالة • فلا يكفى مثلا تحديد أثمان الاشياء وأسعارها ، انما يجب أن يكون السعر عادلا حتى لا يستغل البائع المشترى أو العكس • ان القيم الاقتصـادية ليست مادية بحتة ، انما هى انسانية أى من وضع الانسان ، الذى يحافظ بواسطتها على حياة الجسد • أما اذا نظرنا الى الاشخاص فاننا لا نستطيع أن نحولها الى أشياء أو أجساد فردية والحياة والطبيعة الانسانية لا يمكن ردها الى طبيعة مادية خالصة • فالانسان يتميز بالفكر والعقـل والروح والشعر والحرية وهذه كلها تجعله قادرا عـلى أن يتحكم فى المـادة التى لا يمكن أن تكون هى الغاية النهائية لحياته •

تلك هى أهم المعانى التى أوضحها الفلاسفة عن القيمة • وفى القاموس الفلسفى نجد الكثير من الكلمات التى استخدمها الفلاسفة بالمعنى المرادف للقيمة دون استخدام للفظ نفسه ، فمثلا كلمة (الخير) من الكلمات التى تدل على القيمة ولكنها ذات دلالة أخلاقية • فالخير غاية من الغايات الانسانية السليمة ولا يكفى أن يكون الشىء خيرا فى ذاته لنا انما يجب أن يكون خيرا بالنسبة للانسان • وعندما تنطبق كلمة الخير على الاشياء لا على الغايات مثل قولنا أن الارض مليئة بالخيرات فاننا نعنى من وراء ذلك أن الانسان يستطيع أن يمتلك هذه الخيرات • أما أفلاطون فقد رأى أن (الخير) أو مثال المثل يفوق الوجود جمالا وقوة لانه يهب الوجود كما تهب الشمس الحياة • ولا شك أنه قد جعل الخير مثالا لا مشروطا لا يتقيد بأى شرى من شروط المعرفة أو الوجود كذلك نستطيع أن نقول أن القيمة هى المثل الذى لا يتحقق فى الحاضر وقد يتحقق فى المستقبل بوصفه غاية للارادة الانسانية •

كما أن (الكمال) مرادف للقيمة ، وان كان من العسير وصف الاشياء بهذه الصفة • ولقد جعل ديكارت الكمال قاصرا على الله وحده ، وكل ما عداه يتصف بالضعف والنقص •

(والكمال) مرادف للقيمة وان كان من العسير وصف الاشياء بهذه الصفة • ولقد جعل ديكارت الكمال قاصرا على الله وحده ، وكل ما عداه يتصف بالضعف والنقص •

٢ — مصادر فلسفة القيم

هذه هى بعض المعانى المختلفة لكلمة (القيمة) التى أصبحت موضوع فلسفة جديدة هى (فلسفة القيم) •

أو لعلم جديد هو الاكسيولوجيا نسبة الى الكلمة اليونانية (اكسيوس) ومعناها (الثمين) •

ويعد الفيلسوف الامريكى وربان أول من أطلق هذه الكلمة وأول من استخدمها فى كتابه المسمى (التقييم : طبيعته وقوانينه) •

ان مبحث القيم أو الاكسيولوجيا انما يعنى أولا وقبلا بعملية التقييم أو التقدير التى أكد عليها أوربان فى كتابه هذا •

ويذهب الفلاسفة الى أننا يمكن أن نعتبر الفيلسوف الالمانى نيتشه الاب الروحى لهذه الفلسفة الجديدة ، تماما كما يعتبر (كير كجورد) الاب الروحى للفلسفة الوجودية • فلقد طرح نيتشه فى فلسفته مشكلة القيم وهو أول من زعزع اليقين فى القيم كان لا يجرؤ أحد على مناقشتها •

يذكر نيتشه فى كتابه : (هكذا تكلم زرادشت) أن الحكيم والنبى الفارسى كان يحدث الشمس فيقول : أنت أيها الكوكب العظيم ، كم أنت منذ عشرة أعوام وأنت تأتى الى فى كهف ، ويدون الصقر والثعبان اللذان يعيشان معى ، كنت ستشعر بالملل من هذا النور ومن هذا الطريق •

اننا ننتظرك فى كل صباح لتمدنا بنورك ونباركك • وأنا الان قد سئمت الحكمة مثل النحلة التى جمعت عملا كبيرا • اننى فى حاجة الى الناس ليمدوا الى أيديهم •

أريد أن أمنحهم وأعطيهم ليسعد الحكماء من أبناء البشر بجنـــون الحكمة والفقراء بالثروة •

أريد أن أنزل الى الاعماق كما تفعـــل أنت فى كل مســاء هناك وراء الانهار فتنير ما تحت الارض ، أنت أيهـــا الكوكب الذى يفيـــض بنـــوره (ثروته) •

باركنى يا عين الابدية الهادئة •

بارك هذا الكأس الذى يتساقط منه الماء الذهبى اللون معه الفرحة • أنظر ، أريد أن أفرغ هذا الكأس من جديد وأعود انسانا •

ها هو النبى يرفض النبوة ويريد أن يعود انسانا مثل سائر البشر • انه يرفض أن يعيش وحيدا ويطالب بالعودة الى الناس • انه يعلن عن حبه للبشر جميعا ويقول نيتشه : لقد استيقظ زرادشت فماذا يستطيع أن يفعل بجانب الذين ينـــاموون ؟

ويبدو من الحوار الذى يدور بين هذا النبى والحكيم أن نيتشه يثير مشكلة التقرب الى الناس أو البعد عنهم • ان الحكيم يعلن صراحة :

أنا الان أحب الله ولا أحب البشر • الانسان شىء غير كامل • وحب الانسان سوف يقتلنى ، عد مثلى الى الجبل ، الى الغابة ••• كى تطير مثل الطيور وأسدا مثل الاسود ، اننى أتعهد هناك فأنشد الاناشيد واذكر الله فى كل وقت •

ويضحك زرادشت ويتعجب من كلام الحكيم . ويعلن نيتشه علـى لسان النبى قولته المشهورة :

ألم يسمع هذا الحكيم العجوز أن الله قد مات .

أنه يريد أن يقول أن الناس اليوم فى حاجة الى من يرشـدهم . أما الذين يعيشون الامل أجل الله فان الههم قد مات . ولقد أشار هنا الى الذين يتخلون عن خدمة الانسانية ، فيفضلون العزلة على الحياة بين الناس ومن أجلهم انهم النساك المتوحدون الذين تركوا الدنيا من أجل عبادة الله وقول نيتشه أن الله قدمات يعنى فى الحقيقة أمرين . أولهما أن عصور المسيحية قد انتهت وجاء عصر الانسان . وثانيهما ، أن الذين كانوا يمجـدون الله عليهم اليوم أن يمجدوا — الانسان ، لان الههم لم يعد فى حاجـة الى من يقدم له القرابين ويطلق البخـور .

هذه الفلسفة تدعو الى جعل الانسان الحقيقة العليا . ولقـد أراد نيتشه أن يبشر بنهاية المسيحية التى كانت تدعـو الى الزهـد فى الحياة وتفضل الفقراء على الاغنياء . هذه الديانة فى نظره ساعدت على بذر بذور الضعف والفقر فى نفوس الناس ، بدعوى التسامـح والمحبـة . وجعلت الناس يعيشون كالديدان على الارض أو كالاشـباح التى تذهب وتجىء ، أجساما ضعيفة وهزيلة ، جائعة ومريضة . ولقد كانت نفوسهم أكثر ضعفا وأشد فقرا من أجسامهم .

أن هذا الفيلسوف الالمانى يأتى بدعوى جديدة هى قلب القيم السائدة فالقيم المسيحية تدفع الى قهر الانسان واذلاله ، وتخدع الفقراء بجعلهم

أفضـــل من الاغنياء .

فاذا أردنا أن نعيد للانسان مكانته فى الحياة ، فلابد وأن نجعله هو القيمة فى ذاتها ، وأن نضعه على رأس قائمـــة القيم . ولقـــد كانت كـــل الفلسفات التقليدية ، الميتافيزيقية والمثالية ، تضع (الله) على رأس هذه القائمة فطالب نيتشه بأن يكون الانسان هو القيمة العليا فى هذه الحياة .

لقد اتخذت هذه الفلسفة موقفا خاصا تجاه الدين وتجاه المسيحية على الخصوص . ويشبه هذا الموقف الى حد كبير مـــوقف فـــلاسفة الثـــورة الفرنسية فى فرنسا الذين نطلق عليهم اسم الموسوعين أو الانسيكلوبيديين، من أمثال فولتير وديدروه ودولامبير وجان جاك روسو . هؤلاء جميعـــا حاربوا الدين المسيحى دفاعا عن حرية الانسان وحقوقه . ويرجع السبب فى ذلك الى فساد رجال الدين فى ذلك الوقت ثم مساندة الكنيســـة لنظام الحكم الملكى الفاسد باعتباره الملك خليفة الله على الارض .

لقد كان موقف نيتشـــه له ما يبرره . فرجال الدين يتكلمون باســـم الضعفاء والمساكين ، والانسان الضعيف فى نظـــره لا يستحـــق أن يكون انسانا . وتمادى نيتشه فى كراهيته للعقيدة والدين المسيحى فأعلن (موت المسيح) أو موت الله .

وكانت القيم القديمة تشيد — مثل الكنائس — على هـــذه العقيدة ، فجاءنيتشه ليهدمها وليبنى مبدا جديدا ملانسان .

يقول زرادشت متحدثا الى الشعب :

جئت لابشر بالانسان الاعلى

الانسان الذى يتجاوز الانســـان •

أن الانسان العادى هو بالنسبة للانسان الاعلى مسخ للانســـان • والانسان الاعلى هو (معنى) هذه الارض • فكونوا أيها الاخوة أوفياء لها ولا تصدقوا الذين يتكلمون عن آمال أخروية بعيدة عنا • ولا تلعنوا الارض ولا تبحثوا عن المجهول : ان الانسان اليوم هو كالنهر الملوث الذى يجب أن يتحول الى محيط من المـاء الطاهر النقى •

هذه الفلسفة تريد أن تزرع الامل فى الانسان الجـديد الذى يحطم القديم من أجل القيم الجديدة • ويبحث نيتشه ، كما يبحث زرادشت عن الرفاق الذين يصعدون معه • وهـو لا يريد أن يكون راعيا ، للقطيـع أو حارسا لقبور الموتى ، انما يريد أن يكون خالقا للقيم • من أجل ذلك ، يجب أن يخوض معركة الحياة ، ويواجه القدر والمصير ، مثل المسافر فوق الانهار والجبـــال •

ومن منظور هذه الفلسفة منهج القمة (العظيمة) هى الهاوية (الالم)، أو تصير الهاوية هى القمة • أنه الطريق الصعب الذى يختاره الانســان الاعلى ، طريق عظمة الانسان التى لا تدانيها عظمة ولكنه طـريق الالام السوداء التى ترقد مثل البحار •

ان نيتشه لا يفسح مجالا للاقدام على الأرض • انما هو يتكلم باسم الشجاعة والبطولة • والانسان يجب أن يكون أشجع الموجودات وأشـجع حتى من الحيوانات • وهذه الشجاعة التى يدعو اليها ليس لها حدود انها لا تعرف الرحمة والشفقة •

بهذا المنطق (منطق القوة) ، يدفع هذا الفيلسوف (الانسان الاعلى) الى (خلق القيم الجديدة) لتعبر عن عظمة الانسان ولا تتم عملية خلـق القيم الا بفضل (الارادة القوية) التى تتغلب على الضعف وهذه الارادة لا تدفعها روح العدالة ، لان الانسان الاعلى لا يتساوى مع الاخرين انمـا تدفعها روح الانتقام • فلا يخلص الانسان من الالم والقهر الا الانتقام • يقول نيتشه : الارادة خالقة • انها تحقق لنا ما نريده •• ويجب أن تكون الارادة الخالقة ارادة للقوة تحطم القيم القـديمة قبـل أن تخلـق القيم الجـديدة •

والناس (الطيبون) الذين يحافظون على القيم الموجودة ولا يحطمونها لا يقدرون على خلق القيم الجديدة • فلابد من خلق الانسان الاعلى لخلق القيم • ولقد خلق نيتشه هذا الانسان بفلسـفته ، فحطم جميـع القيم القديمة التى كانت الانسانية قيمها على معانى الخير والفضيلة والواجب • ولكن قيم المستقبل يجب أن تقوم على أساس القوة المطلقة ، التى تحقـق للانسان الاعلى كل آمال الحياة •

ان فلسفة نيتشه قد ساعدت على تعميق معنى القيمة ، وجعلت منها محور الفكر المعاصر كله • وهو يرى أن القيمـة تنبـع من قـوة الارادة الانسانية التى تتحقق فى فلسفة الانسان الاعلى (السـوبرمان) كارادة للقوة • ولقد كانت القيم القديمة تفرض نفسها على الارادة الانسانية فى صيغة الواجب والالزام : يجب أن تفعـلى كذا ••• أو فى صـيغة النهى والتحريم : لا تكذب ، لا تقتل ••• الخ • أما فى نظر نيتشه فان الانسان هو الذى يفرض القيم على الوجود والاشياء ، وهو الذى يعطى لكل شىء

معناه • ولقد سمى الانسان انسانا لانه هو الذى يخلق القيم • أما الحيوان فهو يعجز عن تقدير وتقييم الاشياء •

ولقد أثارت فلسفة نيتشه مشكلة هامة فى تاريخ الفلسفة نعنى بهـا مشكلة الحقيقة • تلك الحقيقة التى تفرضها ارادة القوة بالقوة على العالم• ان الحقيقة قيمة مثل سائر القيم الاخرى ، وهى من وضع الانسان الذى يشكلها بارادته وكما يشاء •

وأيا كان الاختلاف حول آراء نيتشه ، الا أنه من المؤكد أنه يعد أهم مصادر فلسفة القيم • فاليه يرجع الفضل فى البحث عن طبيعة القيم وكيفية تصنيفها ، واستطاع أن يجعل من الانسان الاعلى خالقا للقيم فى الوجود •

(ب) البرجماتيـــة :

وهناك مصدر آخر لفلسفة القيم ونعنى به الفلسفة البرجمـانية • ويذهب البعض الى ان البرجماتية هى فى الاصل فلسفة للقيم • اذ يرى أصحاب هذه الفلسفة أن النتائج العملية للتجربة أو للخبرة هى التى تحدد معنى التصورات العقلية • وبعبارة أخرى فان قيمة التصورات العقليـة تحددها النتائج (العملية للتجربة) أو للخبرة فهذه النتائج هى التى تجعلنا نحكم على فكرة ما بالصـدق أو بالكذب وكما يقـــول جـون ديوى فان البرجماتية فى جوهرها هى نظرية فى القيمة وسلوكا تجاه الاشياء هو الذى يحدد قيمتها • ان المعرفة وحدها أو العقل وحده لا يستطيع أن يحدد من الناحية النظرية البحته قيمة التصورات • ولكن العمل هـو الذى يمكن أن يحسم الخلاف بين الفلاسفة • أن المثاليين من أمثال ديكارت بركلى الذين

يبحثون عن الحقائق الازلية الابدية ، وحتى الواقعيـون الذين ينـادون بالتطابق بين الفكر والواقع ، كلهم قد أخفقوا فى تحديد المعنى الحقيـقى للتصورات أن معيار الصدق فى نظر البرجماتية هو فى النتائج العملية كما تظهر لنا فى التجربة والخبرة والسلوك • والمعرفة فى هذه الفلسفة الامريكية تسير فى اتجاه عكس من النتيجة الى التصور • لقد كانت الفلسفة التقليدية تبدأ أولا بالتصورات وبقدر صدق التصورات يكون صدق النتائج (اذا كانت المقدمة صادقة ، كانت النتيجة صادقة • أما البرجماتية فهى تجعل الواقع يفرض علينا الحقيقة • وبعبارة أخرى فليس هناك حق أو حقيقة) يفرض نفسه على الواقع •

ان البرجماتية قد أضفت على القيم معنا جـديدا هـو النجاح • فالفكرة الصادقة هى الفكرة الناجحة التى نجنى ثمارها فى التجربة والعمل• أما الفكرة الفاشلة فهى لا تستحـق أن تكون فكرة صـادقة • واذا كان النجاح هو الغاية والهدف ، فان هذه الفلسفة تبرر جميع الوسائل المشروعة وغير المشروعة التى تؤدى الى النجاح ، وشـعارها هـو : الغـاية تبرر الوسـيلة •

لقد بين الفيلسوف الامريكى شارلز بيرس أن الغرض من الفلسفة البرجماتية هو بيان أن جميع معتقداتنا قد وضعت من أجل العمل ولكى نفهم أية فكرة يجب أن تحدد أى سلوك تفرضه هـذه الفـكرة وذلك لان السلوك هو فى نظره الدلالة الوحيدة للفكرة • ولكى نصل الى الوضـوح التام ، فاننا يجب أن نتعرف على احساساتنا تجاهنا وآثارها فى سلوكنا • والبرجماتى يعطى ظهره للعادات السيئة لدى الفلاسـفة ، وهى تجـريد

المعانى من الواقع ، والبحث عن العلل القبلية (السابقة على التجربة) والمبادىء الثابتة ، والحقائق الازلية والابدية •

ويعتقد وليم جيمس ، أن المنهج البرجماتى ليس جديدا تماما فى مجال الفلسفة • فلقد أستخدمه من قبل سقراط حين كان يبحث عن المنافع التى تحقق الخير للانسان ، وكذلك أرسطو ، وحين بدأ فى تعريف المعانى والالفاظ من تجريد الواقع • أما جون لوك وهيوم فلقد أسهما فى توضيح معنى الحقيقة بالوسائل البرجماتية ، فرضوا الافكار الفطرية التى قال بها ديكارت وأرجعوا مصدر الافكار الى الاحساسات والانطباعات الحسية • واذا كانت التجربة هى التى تعطى للافكار معناها ومدلولها ، فان العمل هو الذى يحدد قيمة الاشياء والافراد •

ويرفض البرجمانيون النظرة اليونانية القديمة الى التجربة باعتبارها أقل شأنا من البحث عن الحقيقة المطلقة ، الثابتة والضرورية • فالتجربة لا تقتصر على التجارب الحسية لدينا عن الاشكال والالوان والاصوات ولكنها تتجاوز هذا المعنى الى التجربة والى الخبرة السلوكية بما تحمله من نجاح أو فشل • والتجربة بالمفهوم البرجماتى هى تفاعل الانسان مع البيئة الطبيعية والاجتماعية •

وهكذا يتسع معنى الحياة ، فتشمل الحياة الطبيعية والنفسية والاجتماعية فالجهاز العضوى للانسان بكل دوافعه الحيوية يمثل المرحلة الاولية للتجربة • فالانسان يبحث عن الطعام والشراب عندما يشعر بالجوع والعطش • وقد يجد بعض العوائق والحواجز التى تحول بينه وبين تحقيق هذه الحاجات الاولية ، فيتعلم منها ويكتسب دراية وخبرة •

وتتقابل خبرات الافراد بعضها مع بعض ، وتتفاعل فيما بينها . ثم تتصل خبرة الجماعات وتتواصل أو تتعارض وتتنافر .

ويبدو أن النتائج التى تنجم عن هذه الخبرات ، انما ترتبط ارتباطا وثيقا بالبدايات ، فاذا نجحت التجربة وتحقق الهدف ، كانت البداية صالحة وطيبة . أما اذا فشلت التجربة ، فان البداية تكون حتما خاطئة . ولقد استطاع الانسان باستخدام طريقة الصواب والخطأ أن يوجه التجارب نحو تحقيق الاهداف المطلوبة .

واذا نظرنا الى الافعال الانسانية ، فاننا لا نستطيع أن نصفها كلها بأنها تجارب ، فمنها الافعال الطائشة التى لا تؤدى الى أية نتائج أو آثار عملية . ولابد من بذل الجهد والمعاناة لكى يؤدى الانسان عملا أو يقوم بتجربة وهذا العمل هو الذى يقود الانسان الى الحقيقة .

وليس للبرجماتية اهداف معينة ، كما يقول أصحابها . أنما هى مجرد منهج ، ونجاح هذا المنهج سوف يحدث تغييرا شاملا فى الفلسفة وفى مزاج الفلاسفة أن المنهج هو وسيلة لتوضيح الافكار وأداة للوصول الى الحقيقة. وسوف ننظر الى — تصوراتنا من حيث نتائجها العملية وآثارها الحية . وكل الاختلاف بين الافكار يعود الى الاختلاف بين تلك النتائج والاثار .

ولقد كانت الفلسفة تتبع حتى اليوم طريقة بدائية للتساؤل . وكان الفلاسفة يظنون أن مجرد العلم ببعض الاسماء أو المبادىء يكون كافيا لمعرفة الكون نفسه ، مثل الله ، المادة ، العقل ، المطلق ، الطاقة .

وهى كلها تقودهم الى الحلول ، بحيث تكون البداية هى التى تحدد النهاية . ولكننا أذا نظرنا الى المنهج البرجماتى ، سوف نلاحظ أنه لا توجد

فيه أية كلمة تفرض الاجابة علينا ، وتغلق السؤال على نفسه ، لان كل كلمة يجب أن نجعلها موضوعا للاختيار فى التجربة وهكذا تصبح النظريات وسائل وأدوات لا أجوبة جاهزة . أن المنهج هو مجرد وسيلة لتوضيح الافكار ، وأداة للوصول الى الحقيقة . وسوف ننظر الى تصوراتنا وأفكارنا من حيث نتائجها العملية وآثارها الحية . والاختلافات بين الافكار انما يعود الى الاختلاف بين تلك النتائج والاثر .

أن البرجماتية تتفق مع الاسميين الذين يعنون بالجزئيات ، ومع المذهب النفعى الذى يوضح الجوانب العملية لافكارنا ، ومع الوضعية من حيث ازدرائه للحلول اللفظية،وتختلف تماما مع التجريدات الميتافيزيقية التى تبدو عديمة النفع . ومرة أخرى نقول ، ان هذه الفلسفة تلقى جانبا المبادىء والمقولات الضرورية ، لتهتم فقط بالوقائع والنتائج العملية فى التجربة . وهكذا هى تعنى بالبحث العلمى فى المشكلات والقضايا والافكار وترفض حلها ، حلا نظريا مجردا .

أن البرجماتية تهتم بصفة خاصة بالعلوم التجريبية ، فان قوانينها احتمالية ، ولا توجد فيها أية قوانين صادقة على الاطلاق والقوانين الاحتمالية ، يمكن اعتبارها صيغ لغوية نسجل فيها أحكامنا عن الطبيعة . لذلك يجب أن نخلص الفلسفة من كل الاحكام الضرورية وأن نبحث فى أفكارنا ومعتقداتنا عن نفس الحقيقة الاحتمالية فى العلوم . ان الافكار هى أجزاء من تجاربنا ، وتكون صحيحة عندما ترتبط بأجزاء التجربة الاخرى . والغرض من المعرفة هو أن نلخص التجربة فى أفكارنا وتصورات

تساعدنا على متابعة السلسلة التى لا تنتهى من الظواهر • وكل فكرة تساعدنا فى الانتقال الى الظواهر الاخرى ، والتنقل بينها ، هى فكرة حقيقية •

البرجماتية نظرية فى الحقيقة :

ان القيمة الحقيقية للفكرة هى فى آثارها العملية ، وتصور فيلسوف مثل (ديوى) للحقيقة ، هو مثل تصور العلماء •

وكل تجربة جديدة تساعدنا فى تغيير أفكارنا السابقة تماما مثل اكتشاف الراديوم الذى غير من فكرتنا عن طبيعة المادة والطاقة •

لكن ما هى الحقيقة ؟ فى نظر البعض تكون الحقيقة هى مطابقة الفكرة للواقع ، والكذب معناه عدم مطابقتها له • وقد يتفق البرجماتيون والعقليون على هذا التعريف ولكن الاختلاف بينهما يبدأ عند تعريف معنى المطابقة • وعند الاجابة عن هذا السؤال يكون البرجمانيون أكثر ميلا الى التحليل والوصف • أما العقليون فانهم أكثر ميلا الى التأمل •

أن الفكرة العامة التى لدينا عن الحقيقة ، هى أنها تعطينا صورة للواقع • ولكن كيف تتم هذه الصورة ؟ اذا كانت الفكرة عن شىء محسوس مثل (الساعة) فان الكلمة تشير فى هذه الحالة الى الساعة المحسوسة ، وربما الى علمها ووظيفتها فى تجديد الوقت • أما اذا كانت الفكرة لا تعطينا صورة لشىء محسوس ، فماذا تعنى اذا بكلمة المطابقة ، وأى موضوع اذا سوف تطابقه هذه الفكرة ؟ قد نظن بعض المثاليين أن هذه الفكرة قد تنطبق على حقيقة مطلقة موجودة منذ الازل • ووجهة النظر هذه تدعو

البرجمانيين الى مناقشتهم • لكن الاعتقاد السائد لدى العقليين وهو أن الحقيقة تعنى علاقة ثابتة بين الواقع • وعند حصول هذه الحقيقة ، يسكن العقل لانه أصبح يملك الحقيقة • ونستطيع أن نقول : أن جميع المـــذاهب العقلية تجعل العقل فى حالة توازن ثابت •

أما البرجمانية فهى على العكس تتساءل : ما هو أثر هذه الحقيقة فى حياتنا ؟ وكيف تختلف التجارب الناتجة عن الحقيقة ، عن تلك التى تنشأ من الخطأ والكذب ؟ وبعبارة موجزة : ما هى القيمة الفورية للحقيقة فى التجربة؟ وفى اللحظة التى يتساءل فيها البرجماتى هذا السؤال ، فان تتراءى له على النحـــو التالى :

ان الافكار الحقيقية هى التى يمكن أن نتحقق من صداقتها،أما الافكار الخاطئة فهى التى لا نستطيع أن نتحقق منها • تلك هى القضية التى يريد البرجماتيون الدفاع عنها • ان حقيقة الفكرة ليست خاصية ملازمةلهافقـــد تحدث الحقيقة بالنسبة لفكرة ما ، فتصبح صادقة وبعبارة أخـــرى ، فان الحوادث هى التى تصنع صدقها • أما التحقق من صدقها فيكون بواسطة التجـــربة •

ماذا تعنى برجماتيا بكلمة التحقق ؟ هو التحقق من النتائج الايجابية لهذه الفكرة فى التجربة • والافكار التى تشير الى الوقائع يجب أن تكون ذات أهمية بالغة • أننا نعيش فى عالم من الوقائع التى يمكن أن تكون مفيدة أو ضارة • ومهمة الافكار هى أن تدلنا على ما هو نافع وما هو ضار •

ان امتلاك الحقيقة ليس غاية ولا هدفا ، ولكنه وسيلة وأداة لاشباع حاجات حيوية • فقد أضل طريقى فى الغابة ، فأرى حظيرة على بعد مسافة

منى ، فاستنتج أن هناك ناسا يسكنون فى هذا المكان • فاذا وصلت الى هذا المسكن ، فاننى أكون قد أنقذت نفسى •

ان القيمة العملية للافكار الحقيقية ، تشتق من الفائدة العملية لهذه الافكار بالنسبة لنا • وجدير بالذكر ، أن الاشياء لا يكون لها دائما وفى كل وقت نفس الفائدة بالنسبة لنا والفكرة الحقيقية اذا هى التى نستطيع أن نتحقق من صدقها ، ونحن نعبر عن وظيفتها التامة التجربة بقـولنا انهـا نافعة • ولكننا يجب أن نؤكد ، أن التحقق من الصدق يجب أن لا يؤدى الى تناقض • وعندما نتأكد من صدق الفكرة بالنسبة للاشياء المماثلة التى من نفس الصنف أما اذا حكمنا على الصنف كله أو المجموعة كلها ، فربما تكون الفكرة صادقة بنسبة ٩٩٪ أو غيره •

وكما حكمنا على صدق الفكرة بالنسبة للواقعة ، فهناك دائرة أخرى من الصدق تشمل العلاقات بين الافكار بعضها وبعض • والافكار الصادقة تسمى مبادئ أو تعريفات ، فاذا قلت مثلا أن ١+١ = ٢ ، فهذا مبـدأ أو تعريف ، واذا قلت أن اللون الابيض يختلف بدرجة أقل من اللون الرمادى منه الى اللون الاسود ، فهذا تعريف كذلك فى تعريفنا العلة ، فاننا نقول أنه عندما يبدأ عمل العلة ، يبدأ ظهور المعلول • مثل هذه التعريفات والقضايا تكون صحيحة فى كل الحالات ، وهى ليست فى حاجة دائمـا الى تجـربة للتحقيق منها ، وتصبح الحياة هنا ، ذات طابع ثابت • ومثل هذه العلاقات الذهنية ، تكون فى نظر البرجماتيون موضوعا لدراسة المنطق والرياضيات• والفائدة العلمية التى تعود علينا ، هى أن نعرف حقيقة الشئ أو الموضوع قبل أن نتحقق منه فى التجربة • لكن هذه المعرفة لن تكون صحيحة الا اذا

بدأنا بتصنيف الموضوعات تحت هذه الافكار على نحو صحيح •

لا شك أن العقليين يعترضون على هذا التعريف للحقيقة • ان الحقيقة لا تصفها التجربة • ويقولون : أنتم أيها البرجماتيون تضعون العربة أمام الحصان ، وتجعلون الحقيقة نتيجة لعملية التحقق فى التجربة • ان الاشياء يمكن أن تكون مجرد شواهد واشارات على وجود الحقيقة •

أن البرجماتيين لا يعتقدون فى وجود حقيقة قبل الاشياء ومستقلة عنها • فالحقيقة هى مجرد منهج للتفكير ، كما أن الخير هو منهج للعمل والسلوك • وقد تصبح حقيقة اليوم خطأ فى الغد • وكان المكان فى هندسة اقليدس ، والمنطق الارسطى والميتافيزيقا المدرسية ، من الحقائق التى ظلت كذلك عدة قرون • والا نقول عنها أنها ليست حقائق مطلقة ، بل من الممكن أيضا أن نقول أنها خاطئة •

ونستطيع الان أن نتبين بكل وضوح الفرق بين البرجماتية والعقلانية فى نظر البرجماتى تكون التجربة فى تغير ، وكذلك الواقع والحقيقة • أما فى نظر العقلانى ، فان الواقع قائم منذ الازل وكذلك الحقيقة • وبقدر ما ينظر البرجماتيون الى المستقبل ينظر العقليون الى الماضى لذلك فان هذه الفلسفة ، تفسح مجالا للمستقبل •

ولقد أثارت الفلسفة البرجماتية الكثير من الانتقادات ، واعتراض الفلاسفة على تعريفها للقيمة وللحقيقة • أية حقيقة هى التى نستمدها من نجاح النتيجة العملية أو نجاح السلوك • ان البرجماتية تطفىء نور الحقيقة وتحيل الامر الواقع الى حقيقة براقة وزائفة • كيف يؤدى العمل الى

الحقيقة ؟ وكيف تنتهى الحقيقة على نجاح العمل ؟ هذه هى الاسئلة التى سوف يناقشها الفلاسفة فى ضوء البرجماتية •

ان فلسفة نيتشة قد دعت الى تعظيم وهدف القيم القديمة • ونادت البرجماتية بضرورة تقدير النجاح العملى فى الحياة • هذا فى الوقت الذى بدأت فيه نيران الحرب العالمية الاولى تشتعل ، وتتفجر أزمة الضمير الغربى • وهنا ظهرت فلسفة القيم لتحاول أن تجيب عن أهم سؤال أخذ يتردد بين هذه الشعوب وهو : ما قيمة الحياة الانسانية ؟ وما معنى الحياة؟ وما هى غاية الوجود الانسانى ؟

٣ — عالم القيم

(أ) الرؤية الاجتماعية للقيم :

يوجد عالم للقيم • وهذه القضية قد لا يختلف عليها اثنان من الفلاسفة ولكنهم يختلفون دائما فى كيفية تصنيف هذه القيم والتنسيق بينهما • والحق أن مسألة تصنيف القيم تشغل بال الناس عامة ، ولا تقتصر على الفنيين والمتخصصين من الفلاسفة • فكل واحد منا من حقه أن يتساءل : أيهما أفضل الثورة أم الصحة ؟ الذكاء أم الفضيلة ؟ الفن أم العلم ؟ الحرية أم الاستسلام ؟ الحرب أم السلام ••• الخ •

ان مهمة الفكر هى البحث عن القيم التى تستحق أن يحيا من أجلها الانسان • ويدعو رجال الفكر الى ضرورة غرس هذه القيم فى نفوس الشباب والابناء •

ويرى بعض الفلاسفة من أصحاب المدرسة الاجتماعية مثل دوركيم وبوجليه أن القيم تفرضها المجتمعات على الافراد ، ويستحيل أن يخضع عالم القيم لهوى الاشخاص ورغباتهم • فالمجتمع فى نظر هؤلاء هو الذى يخلق المثل العليا ومن هنا كانت المجتمعات حارسة للقيم • وهو ينظر اليها كحقيقة واقعية لا يمكن الشك فيها تماما كما أننا لا نشك فى طبيعة الاشياء •

ومن الممكن أن نلاحظ أن العالم الخارجى يفرض علينا مجمــوعة من الاحساسات • وبما تشترك معنا الحيوانات فى الاحساس بها مثل الاحساس بالالوان والاشكال والبرودة والسخونة والاصوات •• الــخ ولكن عالم القيم لا يحس به الانسان • انه وحده الذى يناضــل من أجل الحــرية أو الثورة أو الحكم ••• الخ •

فعالم القيم لا يفتح أبوابه المغلقة الا للانســان •

ان القيم هى حصيلة جهود طويلة بذاتها الاجيال الســابقة وتدعمها جهود الاجيال الحاضرة وتحيا فيها آمال المستقبل • فالوطن مثلا ليس أرض الاباء والاجداد فحسب ، ولكنه أرض الابناء فى المستقبل •

من أجل ذلك تفرض القيم على الواقع • وهى لا تخضع لرغبة فردية زائلة • فلا القيم الاقتصادية ولا الاخلاقية ولا الفنية ولا الدينية يمكن أن تكون وليدة الاهواء الشخصية • القيم تفرض ســلطتها وسلــطانها على المجتمع بأسره وتلزم أفراده باحترامها والخضوع لها •

ومن الملاحظ أن كارل ماركس لا يرى غير وظيفة واحدة للمجتمع هى وظيفة الاقتصادية • فالنظم الاجتماعية قد وجدت من أجل تحقيق الاهداف الاقتصادية أولا أى من أجل تنظيم العمل وتنظيم الثورات •

ولكن أصحاب المدرسة الاجتماعية الفرنسية ودعاة الاشتراكية يرون للمجتمع وظيفة أخرى • فهو الضمير الواعى والطاقة الروحية ومنبع القيم والمثل العليا وهذه القيم هى كالنجوم التى تضىء الطريق المظلم للحياة •

ان القيم هى التى ترقى بالانسان الى أسمى درجات الانسانيـــة • وبدون القيم يفقد المجتمع الانسانى المبادىء والاصول والقـــوانين التى تنظم حياته ويرى دوركيم أنه من الخطأ أن نتمثل المجتمع كحيوان كاسر يفترس الافراد ويسلبها حريتها • انما يجب أن نتمثله كشعلة مضيئة ترتفع الى السماء وتهتدى الناس بنورها •

والحياة الاجتماعية هى التى صنعت الحضارة الانسانية بكل مقوماتها الفنية والعلمية والثقافية • وهى التى دفعت الانسان الى التقــدم بـــكل المعانى الاقتصادية والاخلاقية والروحية •

(ب) القيم والالوان :

يقـــول ريمـــون روبير فى كتابه : (عالم القيم) • ان باريس وروما وموسكو عواصم جغرافية وسياسية ودينية وفنية • والثورة الفـــرنسية حدث تاريخى هام من الناحية الاجتماعية والسياسية والدينية • والاحداث التاريخية كلها لها دلالات مختلفة وآثار متنوعة حتى الاعمال الفنية يمكن أن تكون لها آثار سياسية وتربوية ودينية • وكل مؤسسة اجتماعية حتى ولو كانت كنيسة يجب أن ترتبط بسائر المؤسسات الاخرى والحضارات الانســـانية •

والحضارات الانسانية لها طابع ولون خاص • فالحضارة الاشورية أخذت الطابع الحربى بينما أخذت الحضارة الاغريقية الطابـــع الفنى •

واشتهر الرومان بالقانون والسياسة • وقد نتساءل أى الاحداث التاريخية يمكن اعتباره الاكثر حسما وتأثير فى تاريخ الانسانية ؟ هل هو اكتشـــاف أمريكا أم سقوط القسطانطينية ؟ هل هو بناء روما أم مولد المسيح ؟ هل هو اختراع المطبعـــة أم اختراع الطائرة ؟ وأى الرجال أعظم أرســـــطو أم الاسكندر ، جاليليو أم لويس الرابع عشر ؟•

ان القيم مثل الالوان ، منها ما يبقى على مـــر الزمن ومنها من يزول سريعا ، ورجال السياسة قد نراهم أقل قدرا من حياة الثقافة والدين ومن الممكن أن نقيس تاريخ مصر القديم بالاسرات الحاكمة ، ولكننا قد نفضل على ذلك الاثار الفنية الرائعة •

لكن كيف يمكن أن نشبه القيم بالالوان ؟ ان الالوان كيفيات للاشياء يمكن أن نشاهدها بالعين ، وهى صفات للموضوعات الحسية • أما القيم فلا يمكن أن نقول عنها أنها محسوسة (يعتقد) روبيير اننا نستطيـــع أن ننظر الى الاشياء بوصفها حاملة للقيم ، كما تحمل اللوحد الالوان • فعندما نقول هذا المنظر جميل ، فاننا لا ننظر الى الجمال انما ننظـــر الى المنظـــر الطبيعى ثم نصفه بالجمال • وقد نصف منظرا آخر بأنه قبيح ، وكننا ننظر الى العالم الطبيعى بمنظار مختلف فى كل مرة • ومن الناس من اعتاد أن ينظر الى العالم نظرة دينية ويحتل الدنيا الى مدينة سماوية • والمهندسون مثلا يحولون المشاكل الانسانية الى مشاكل تكنولوجية • ورجال التاريـــخ ينظرون الى الاحداث التاريخية من زاوية واحدة • ان وجهات النظر هذه تصبغ العالم بألوان معينة • واذا كانت العين ترى الالوان ولا تصنعها • كذلك فان الانسان يدرك القيم ولا يخلقها • وجدير بالذكر أن القيم تمتزج

مثل الالوان • ومنها القيم المتنافرة مثل الالوان المتنافرة • ونحن نعتقـــد أن القيم كلها يمكن أن تشتق من القيم الاساسية الثلاثة • الحق والخير والجمال • وهناك قيم قانونية كثيرة منها البسيطة ومنها المركبة • ويبدو أن القيم قد بدت للانسانية أولا فى صورتها المركبة • ومع تطور الازمنة وتقدم الحضارة الانسانية استطاع الانسان أن يدرك القيم فى طبيعتهـــا البسيطة والدقيقة • فالمصريون القدماء مثلا كانوا يستخدمون كلمة (نفر) للدلالة على الخير والجمال • كذلك كلمة (أ ك) تدل على الجميل واللامع والنافع • حتى اليونانيون كانوا لا يفرقون بين النافع والخير والجميل ، ولعل ذلك يتضح لنا من محاورات أفلاطون اننا لا ندرك القيم على نحـــو مختلف ومتميز الا بعد الممارسة واذا تصورنا أننا نرسم باللون الرمادى على ألواح مختلفة الالوان منها البيضاء والسوداء والرمادية فاننا ولا شك نجد الرسم يختلف من حيث لونه من أرضية الى أخرى كذلك نستطيع أن نقول أن المجتمعات تمثل أرضيات مختلفة تتشكل عليها القيم • ويذكـــر الفلاسفة أن المجتمعات تميل عادة الى المبالغة فى بعـــض القيم ، وهـــذه المبالغة تبدو لها فى صورة عادية • مثال ذلك عناية المدن الايطالية بالفنون فى عصر النهضة ، وانتشار المذهب النفعى فى أمريكا ، وعبادة القـــوة فى ألمـــانيا النازية •

ومن الملاحظ أن الناس يتأثرون أولا بالقيم الاقتصـــادية لانهم أكثر تأثرا بالاشياء المادية • ولقد كانت الفلسفات الاولى لا تهتم الا بالوجود المـــادى • ثم اكتشف الانسان القيم النفعية • أما القيم المعنوية والاخلاقية فلم يكن من السهل الكشف عنها والتعرف عليها •

يقول برجسون : اذا إمتنعنا عن رؤية الموضوعات فى العالم كموضوعات مادية ، فسوف يتحول العالم الى لوحة فنية والانسان الى فنان عظيم ...

ان الرؤية المجردة للعالم البعيد عن المنفعة المادية هى التى تساعد الانسان على تأمل ماهيات وقيم الوجود .

واذا كانت الالوان صفات للاجسام ، فاننا يمكن أن نقول أن القيمة هى صفة الاشخاص . وقيمة الشخص يرتبط ببنائه العضوى والنفسى ويذهب بعض الفلاسفة ومنهم الفيلسوف الالمانى (شترون) الى أن قيم الاشخاص هى (قيم مشعة) ، أى أنها مراكز اشعاع للقيم (الحق ، الخير ، الجمال) .

٤ — أنواع القيم

عالم القيم بين قطبين القيم الاقتصادية التى تبيع وتشترى ، والقيم الانسانية التى تحكم الاخلاق والقانون والفن والدين . ولعل السؤال الذى يتبادر الى الاذهان هو : هل يمكن اعتبار القيم الاقتصادية والقيم الانسانية قيما من نوع واحد ، أم أن هناك اختلافا بين النوعين ؟ .

لا شك أن هناك من الفلاسفة من يرفض أن تكون القيم الاقتصادية من نفس نوع القيم الانسانية . مثال ذلك الفيلسوف (كانط) الذى يجعل الواجب وحده قيمة فى ذاته وغاية ويرفض أن نضع الماديات فى مصاف القيم ، فالاشياء الاقتصادية لها سعر وليس لها قيمة . وما يراه (كانط) بالنسبة للواجب يراه (هودينج) بالنسبة للقيم الدينية . فهى وحدها التى تستحق أن تكون قيما فى ذاتها وفضلا عن ذلك يمكن اعتبار الدين أساسا

لكل القيم الانسانية الاخرى • فالمصالح المادية التى يبحث عنها علم الاقتصاد السياسى •

ليست قيما بالمعنى الصحيح • وهكذا نرى الفلسفات الاخلاقية والدينية تحاول أن تخلف هوة بين القيم الانسانية أو القيم المثالية والاقتصاديات المادية ومن ناحية أخرى ، فليس غريبا أن نرى علماء الاقتصاد حاولون أن يفصلوا بين القيم الاقتصادية وما اصطلح الفلاسفة على تسميته بالمثل العليا • فعلم الاقتصاد هو نوع من الفيزياء الاجتماعية•

أو رياضيات من نوع خاص • لذلك فالقيم الاقتصادية فى نظرهم هى لها طابع الصلابة الذى تتميز به الاشياء الطبيعية وطابع الدقة الذى تتميز به الموضوعات الرياضية • أما المثل العليا التى تهتم بها الفلسفات المقالية وتاريخ الاديان وعام الاخلاق وعلم الجمال فهى مجرد آراء تختلف من عصر الى آخر ومن مجتمع الى آخر • فاذا كانت القيم الاقتصادية هى بمثابة قوانين ثابتة • فالقيم الانسانية ليس لها صفة الثبات والبقاء وعلى حد تعبيرهم فالاولى كالصخور الراسخة بينما الثانية هى كالسحب الزائلة وبجانب هذين الفريقين الذين يدعون الى الفصل بين نوعين من القيم ، هناك فريق آخر يحاول التوفيق بينهما • وسوف نحاول أن نعرض بالتفصيل لاراء أولئك وهؤلاء •

(أ) القيم الاقتصادية لها نوعية تختلف عن القيم الانسانية :

ان العلم بالمعنى الصحيح هو الذى يبحث فى الموضوعات المادية • أما سائر المعارف الاخرى فهى تخضع للاراء والاهواء التى لا حساب لها

ولا مقياس • والاقتصاد السياسى علم لانه يهتم بدراسة الاشياء المادية من حيث هى ثروة طبيعية • فالقمح والفحم والخشب والحديد ••• الـخ هى ثروات اقتصادية والارض هى الاصل والمنبع الذى نستخرجها منه •
ويرى بعض علماء الاقتصاد من المدرسة الفرنسية مثل أن الخدمات التى يؤديها الاطباء والمعلمون والمهندسون ••• الخ ، تدخل فى اطار الثروات الاقتصادية للدول وهى تمثل الطاقات المنتجة التى لا يقـل أهميـة عن الثروات الطبيعية •

ها هو الانسان بعلمه وجهده وشغله يصبح عاملا جوهريا فى تقدير القيم الاقتصادية • ولكن دور الانسان فى العالم الاقتصادى يقتصر على كونه منتجا للطاقة التى تحول المواد الاولية الى سطح اقتصادية وسوف تتحدد قيمة الاشياء بعدد ساعات العمل التى يقضيها العمال فى صنع هذه الاشياء • وعلى هذا الاساس قامت نظرية ريكرد وكارل ماركس • فى عالم الاقتصاد • ولكن العمل الانسانى وحده لا يكفى لتحديد القيم الاقتصادية بل لابد من مسألة العرض والطلب • فقد يجتمع فى صنع شىء واحد الالاف من العمال ويكون هذا الشىء غير مطلوب فيفقد قيمته • ولقد أكـد كارل ماركس فى كتابه : رأس المـال أنه اذا أردنا أن نقيس القيمة الواقعيـة للاشياء فيجب أن نعمل حسابا للطلب • ومن هنا نستطيع أن نستنتج أن القيم الاقتصادية هى دالة جبرية للعمل والطلب ، وبعبارة أخرى أنها تتأثر بمتغيرات العمل والطلب ، والطلب معناه الرغبة فى الشراء • وكل رغبـة تتغير من الافراد ، ومع الزمان والمكان • فكيف يمكن للاقتصاديين تجدد تعقد الرغبات بصورة رياضية وحسابية دقيقة ؟ يذهب علماء الاقتصاد الى

أن هناك قوانين ثابتة تربط عملية العرض بالطلب ، وهذه القوانين تشبه القوى الميكانيكية أو الالية التى تؤثر فى العالم • وقد تتجه هذه القوى فى اتجاهات عكسية مثل ، الجاذبية الارضية وأثرها على حركة الدفع والجذب فى الاجسام • ولكن ذلك لا يمنع من أن تكون العلاقات بينها رياضية دقيقة• نقول اذا زادت القوة الشرائية ارتفعت قيمة الاشياء • أما اذا زاد العرض على الطلب ، هبطت الاسعار وقلت قيمتها ، ومن الممكن فى علاقة مطردة مع قوة الشراء والطلب وفى علاقة عكسية مع قوة البيع والعرض •

لكن لا شك أن هناك منفعة خاصة ومصلحة شخصية يسعى وراءها المشترون والباعة وهذه المصلحة هى التى يحاول علماء الاقتصاد معرفتها وتحديدها • ومن الممكن أن نتمثل الامور على النحو الاتى :

كل فرد من الافراد يبحث عن أكبر قدر من الفائدة بأقل التكاليف ومعنى ذلك أن المصلحة الشخصية والمادية هى العامل المحرك والمؤثر فى تحديد القيم الاقتصادية • وهذه المصالح لها تأثير مثل تأثير القوى الميكانيكية فى العالم المادى •

ويذهب علماء الاقتصاد الى القول بأن قانون العرض والطلب له ثبات وكلية القوانين الطبيعية • ويكفى أن تتوافر بعض الظروف المعينة لكى نلاحظ هذا القانون الطبيعى أو ذاك بصورة واضحة • ولكن هناك فريق آخر يؤكد على طبيعة المجتمعات التى تنطبق عليها القوانين الاقتصادية • فقانون العرض والطلب مثلا لا يصلح الا فى المجتمعات المتقدمة صناعيا ، ونظرية الاسواق الحرة لا توجد الا فى المجتمعات الغربية وحدها • واذا

نظرنا الى المجتمع الهندى فاننا نلاحظ أنه ينقسم الى عدة طبقات مغلقة على ذاتها وتتعارض فيما بينها بحيث يستحيل تحديد قانون العرض والطلب • فضلا عن ذلك ، فالقوانين الاقتصادية يجب أن ترتبط بالتشريع العام للدولة لتحديد العلاقات بين البائع والمشترى •

والحق أنه اذا كانت النظرية الاقتصادية القديمة قد قامت على أساس المصالح المادية الشخصية ، فان النظريات الاقتصادية الحديثة تحاول أن تخدم المصلحة الوطنية والقومية ، وتحول الاقتصاد الى اقتصاد قومى • وقد تتوسع النظريات الاقتصادية فتدعو الى الاقتصاد الدولى (مثل صندوق النقد الدولى) •

ان المصلحة القوية تعتبر مصلحة حيوية وجوهرية بالنسبة للمجتمع وهى وحدها التى يمكن أن تنقذ المصالح المادية المشتركة بين الافراد مثلا توفير الخدمات للمواطنين يعد مصلحة قومية ويدخل فى اطار الاقتصاد القومى •

وجدير بالذكر أن المدرسة الاقتصادية الحديثة ترى أن استقلال الاقتصاد القومى هو أساس الاستقلال السياسى للدول • ونظرا للتقدم الصناعى الكبير فى العصور الحديثة ، فان المصالح القومية أصبحت تتداخل • ولم يعد اليوم من الممكن تحديد القيم الاقتصادية على أساس المصلحة الفردية أو حتى المصلحة القومية • بل لابد من تقدير العوامل الدولية فى عالم الاقتصاد •

يذكر فاجنر فى كتابه (أسس الاقتصاد السياسى) اننا يجب أن ندخل فى اعتبارنا عوامل أخرى غير المصلحة المادية •

فهناك عوامل معنوية مثل حب العمل والترغيب فيه ، وشرف المهنة والتشجيع الادبى والمعنوى وهو يحذرنا من النظرة الضيقة والجامدة الى القيم الاقتصادية . فالانسان فى نظره لا يمكن أن يتحول الى آلة حاسبة. ولابد من افتراض عوامل انسانية وعاطفية وأخلاقية .

كانت المجتمعات الانسانية قديما تضع قيودا للحرية الانسانية وتفرض قائمة من الحرمات التى لا يستطيع الانسان أن يتحرر منها ومعنى ذلك أن الانسان الفرد لم يبدأ فى التعبير عن رغباته ومصالحه الا فى المجتمعات الحديثة . كما أن هذه المصالح قد توسع مفهومها أو معناها فلم تعد هى الخبز والمسكن ، انما أصبحت تشمل العلم والثقافة والسياحة . انها حقوق الانسان العامل فى مقابل الخدمات التى يؤديها .

هكذا يتضح لنا أن القيم الاقتصادية لها مادة وصورة . مادتها هى الموارد الطبيعية ، وصورتها هى الاهداف التى يعمل من أجلها الانسان والغرض من الاقتصاد السياسى هو تحقيق هذه الاهداف بأقل التكاليف الممكنة وتنظيم الانتاج والاستهلاك على أساس فلسفة اقتصادية سليمة .

(ب) نظرية لافيل فى القيم :

يقول الفيلسوف الفرنسى المعاصر (لافيل) فى كتابه (مبحث القيم) (الجزء الثانى) : كما أننا نبدأ دراسة الانسان بدراسة الجسم فاننا نبدأ دراسة القيم بالقيم الاقتصادية وذلك لانها تتصل مباشرة بحاجات الجسم. وقد تبدو هذه القيم صورا معكوسة للقيم الروحية ، ولكن هناك الارتباط وثيق بينهما . فالقيم الاقتصادية هى القيم التى تحافظ على الحياة ،

ولا بقاء للحياة بدونها • ومن هنا فهى ترتبط بالقيم الانسانية • الاخرى • فالانسان نفس وجسد ولا نستطيع أن نفصل أحدهما عن الاخرى •

ولما كان الجسد وحياته شرط البقاء النفسى ، فان النفس يجب أن تنظم حياة الجسد • ولما كان البشر يتنافسون على امتلاك واقتسام خيرات الارض ، فان الاقتصاد السياسى ، هو الذى ينظم عملية توزيع الثروات بين الناس • ويرى (لافيل) أنه لا ينبغى لنا أن نفصل القيم الاقتصادية عن القيم الروحية والمعنوية ، لانها وسيلة لتحقيق الغايات الاخلاقية والروحية • ولكن هناك اعتراض على ذلك ، وهو أن القيم لانسانية تؤثر على عاطفة الانسان فتحدث اللذة أو الالم • ومع هذين الاحساسين يظهر الشعور والوعى الانسانى • أما القيم الاقتصادية فهى تعبر عن حاجات مادية صرفة ، ومصالح نفعية • نقول أن هذه الحاجات تعبر عن رغبات انسانية ملحة ، واذا افترضنا عامل الحرية فى الاعلان عنها ، فاننا نؤكد بالتالى دور الارادة الانسانية الحرة فى تقدير الاشياء المادية •

ونستطيع تعريف القيم الاقتصادية على النحو الآتى :

١ — هى قيم تستخدمها الانسانية لاشباع رغباتها الاولية •

٢ — نعمل على انتاجها وهى تخضع للنشاط الانسانى •

٣ — هى موضوع للملكية الشخصية ومن حق الانسان امتلاكها • وهى متعة الحياة الدنيا (المال والبنون زينة الحياة الدنيا) صدق الله العظيم •

تلك خاصة من أهم خواص القيم الاقتصادية التى لا نراها فى القيم الاخرى ، فاذا كان الانسان من حقه أن يمتلك القيم الاقتصادية ، فليس من حقه امتلاك القيم المعنوية والروحية • فقد امتلك بيتا أو قصرا ، ولكنى لا أستطيع أن أمتلك شخصا ولو كان رقيقا (عبدا) •

٤ ــ ان القيم الاقتصادية هي قيم تجارية تنتقل من شخص الى آخر ومن يد الى أخرى • وهو أمرا لا يتحقق لسائر القيم الاخرى •

٥ ــ انها نفعية ولها فائدة عملية • ولقد أثر بعض الفلاسفة بهــذه النفعية بحيث أنهم قد جعلوا منها غاية السلوك الانسانى •

مثال ذلك أصحاب المذهب النفعى والوضعيون ، والواقعيون من أمثال (بنتام) وجون ستيوارت ميل (وأوجيت كونت) أما سقراط فلقد جعــل الخير هو النافع بالنسبة للطبيعة الانسانية ولكنه الذى يحقق كمال هــذه الطبيعة والنافع فى نظر قدماء الاغريق يجلب السعادة للانسان •

٦ ــ ان القيم الاقتصادية فى قيم مشروطة ، ووسائل لغــايات أعلى هى القيم الانسانية (الاخــلاقية) والروحيــة (الدينية) • فالتقــدم الاقتصادى يساعد على تحرير الانسان من الضغوط المادية ، ويدفع الى الارتقاء الثقافى والحضارى •

٧ ــ اذا كانت نظرية العرض والطلب هى أساس الاقتصاد الحر فان بعض النظريات الاقتصادية الحديثة تحاول أن تربط بين القيمة (والعائد) أو الربح والمكسب •

وخلاصة القول فان هناك نظريتين مختلفتين عن طبيعة القيم :

النظرية الاولى :

تفترض أن القيم الاقتصادية نوعية خاصة وطبيعية خاصة تجعلها عن سائر القيم الاخرى •

النظرية الثانية :

وهى نظرية (لافيل) التى أشرنا اليه والتى تؤكد أن القيم كلها يجب أن تكون من نوعية واحدة • والقيم الاقتصادية لها طبيعة القيم الانسانية الاخرى ، ولا تختلف الا من حيث أنها وسائل لتحقيق القيم الاخلاقية والروحية •

٥ ــ خصائص القيم

من الممكن أن نقول أن خصائص القيم هى خصائص نسبية ، لانها تتعلق بالانسان كائن نسبى تتغير رغباته وميوله وأحكامه وسلوكه بحسب الزمان والمكان • وفى ضوء هذه النسبية نستطيع أن نحدد خصائص القيم الانسانية على النحو الاتى :

١ ــ ذاتية القيمة :

عندما نتحدث عن ذاتية القيم ، فاننا نعنى أنها تتعلق بالطبيعة بالطبيعة النفسية والسيكلوجية للانسان التى تشمل الرغبات والميول والعواطف •

وهذه العوامل النفسية غير ثابتة ، وهى تتغير من لحظة الى أخرى ومن شخص الى آخر ويكفى أن نلاحظ أننا فى حياتنا اليومية نعطى للاشياء

قيمة اذا كانت تتفق مع رغباتنا ، فاذا ما شبعت هذه الرغبة لم تعد للاشياء نفس القيمة • فاذا كنت أبحث فى المكتبة عن كتاب معين هـو موضـوع وراستى واهتمامى ، فأنا أعطى لهذا الكتاب كل القيمـة ولا أعطى فى ذلك الوقت أية قيمة للكتب الاخرى • فاذا اطلعت عليـه وانتهيت من البحث ، لم تعد له نفس القيمة • ان ميولنا الشخصية هى التى تجعـل منا العلماء والشعراء والاطباء ••• الخ • ويقول الفيلسوف الفرنسى (ريبو) فى كتابه (منطق العواطف) ، ان الموضوعات الخارجية تؤثر على عواطفنا بصورة مختلفة طبقا لطبيعتنا وميولنا • مثلا اذا كان الغذاء فى نظر جميع الناس قيمة حيوية لا يمكن الاستغناء عنها فانه يبدو فى نظر الفقير الهندى غير ذى قيمـة •

أن علماء النفس يرون أن القيم فى تناسب مع الرغبات ، وكلما ازدادت حدة الرغبة ، ازدادت القيمة •

٢ — نسبية القيم :

يؤكد بعض الفلاسفة المعاصرين من أمثال (دوبربيل) فى كتابه تخطيط فلسفة القيم ، أن وجـود القيم نسبى • فاذا زالت الاشـياء وانعـدم الاشخاص ، زالت القيم وانعدمت ، حتى عملية تفضيل بعض القيم على الاخرى لا معنى لها الا بالنسبة للافراد ومن هنا كانت القيم وقتية وغير دائمـة •

٣ — موضوعيـة القيم :

أيا كانت ذاتية القيم ونسبيتها ، فـلا بد من وجـود بعـض القيم الموضوعية التى يجمع الناس عليها • فبعض الاعمال الفنية مثـل لوحات

دافنش ، وبعض القوانين العلمية مثل قانون الجاذبية وقوانين الحرارة والضغط والذرة ... الخ .

مثل هذه القيم تقول عنها انها موضوعية ، ولكنها في الوقت ذاته ، لا توجد الا بالنسبة للانسان . وقد نتساءل : كيف تتحقق موضوعية القيم على الرغم من ذاتيتها ؟ يقول الفيلسوف الفرنسى (لا لند) انه اذا لجأ الافراد الى تقييم الاشياء بواسطة العقل ، فانهم سوف يجمعون الرأى عليها . فالعقل هو أساس موضوعية الاحكام ، وهو أكثر ثباتا من الرغبات والاهواء . ولكن أيا كانت حقيقة هذه الموضوعية ، فهى ليست كلية ذلك لان العقل الانسانى نفسه ليس جامدا ، ولكنه فى تطور وتقدم مستمر ، كذلك فاتفاق الرأى أو الاجماع لا يحدث الا بين الافراد الذين لهم نفس الدرجة من الثقافة والعلم والحضارة . كيف تتفق المجتمعات الرأسمالية والمجتمعات الاشتراكية . المجتمعات المتقدمة والمجتمعات النامية ؟ ان القيم التى تعترف بها المجتمعات الشرقية قد لا تعترف بها المجتمعات الاوربية أو أو الاسيوية .

٤ — ثبات القيم :

يرى الفلاسفة القيم على اختلاف مذاهبهم ومدارسهم أن القيم يجب أن تتصف بنوع من الصلابة والثبات ، ولا يمكن أن نصفها بأنها كالسحب التى تنقشع عند ظهور أول شعاع من الشمس . وسوف ينجم عن عدم ثبات القيم الاخلاقية مثلا ، أن يصبح سلوك الانسان معوجا أما اذا أردنا أن تنتظم حياتنا فلابد من تثبيت القيم . ونحن نلاحظ أن ثبات القيم

واستقرارها وصلابتها سوف يظل أمرا نسبيا ، سواء بالنسبة للانسان واضع القيم ، أو بالنسبة لسائر القيم الاخرى .فالقيم الاخلاقية والفنية والدينية ليست كلها ثابتة على نفس الجهد وبنفس القدر . فالقيم الفنية تكون أسرع فى تطورها من القيم الاخلاقية التى يمكن أن تكون بدورها أقل ثباتا من القيم الدينية . كذلك فالتغير والنمو الحضارى والثقافى العلمى له أثره على كيفية هذا التطور .

وقد نتساءل : كيف يمكن أن تكون القيم نسبية وثابتة فى نفس الوقت؟ والجواب هو أن هذا الثبات ليس مطلقا وهذه النسبية ليست فردية وجزئية فالمجتمع له دور عظيم فى تثبيت القيم ، وأيضا فى تطورها . لذلك فنحن لا نستطيع أن نقول عن القيم الانسانية انها ضرورية ومطلقة ، بمعنى أنها لها حقيقة خارج الزمان والمكان تفرض ذاتها على الانسانية كلها . ان القيم الانسانية ليست الا للمثل الافلاطونية موجود منذ الازل والى الابد ، ولكنها تخضع لسنة التغيير والحركة والتطور . واذا كانت فكرة الحركة ترتبط بفكرة السكون ، كذلك فان نسبية القيم ترتبط بثباتها .

٥ ــ علو القيمة :

لدينا جميعا احساس بعلو القيمة وارتفاع وتسامى قدرها . ولا يستطيع أحد منا أن ينكر هذا الاحساس فى نفسه . ونحن نواجه فى فلسفة القيم تفسيرين لعلو القيمة : الاول هو تفسير تقويمى بحت والثانى تفسيرا اجتماعى .

(أ) التفسير التقــويمى :

يعتقد الاستاذ بولان فى كتابه عن (خلق القيم) أن الضمير الانسانى حين يضع القيم ، انما يفترض فيها هذا العلو الذى لا يستطيع الانسان أن يحدثه أو ينفعه ، فالضمير الانسانى هو الصورة الخالصة للقيم العالية، وهذه القيم لا يمكن أن تتساوى أو تتعادل مع الاشياء الحسية • ومن هنا كان شعورنا الانسانى يعلوها • ويعتقد الاستاذ جون أن الانسان الذى لا يشعر بعلو القيم ، هو انسان يمكن أن يعبث بها • فهذا العلو المتأصل فى القيم هو الذى يفرض علينا احترامها وخضوعنا لها • ولعل هذا هو الفرق بين القيم والاحساسات مثل احساسنا بالاشكال والاصوات والالوان مثل هذه الاحساسات لا تفرض علينا أية قيم لانها لا تفــرض علينا أى معنى للعلو الذاتى لهذه الاشياء • أما اذا اتخذت هذه الاشياء صفة العلو فانها تتحول الى قيم أو أشياء رمزية للقيم •

(ب) التفســير الاجتماعى :

وهناك تفسير آخر يقول به الاجتماعيون ، وهو أن علو القيم يكون ناشئا عن صدرها الاجتماعى ؛ لان المجتمع يكون دائما أعلى من الفـــرد • ويشعر الفرد بالالزام والضرورة تجاه القيم ، لان الضمير الجماعى أقوى من الضمير الفردى • والا كان الفرد هو الذى يحدد معنى الخير والشر ، لغير من هذه المعانى طبقا لاهوائه ورغباته •

وهناك نوع ثالث من العلو يقول به بعض الفلاسفة الميتافــيزيقيين الذين يؤكدون حقيقة القيم فى ذاتها ، فالحق والخير والجمال هى قيم فى

ذاتها كما كان يقول أفلاطون • وأيا كانت الصور والاشكال المختلفة التى يمكن أن نتخذها القيم الفنية مثلا فوراء هذه القيم دائما الجمال فى ذاته •

٦ ــ القيم المطلقــة :

ان القيم الميتافيزيقية هى دائما أبدا قيما مطلقة •

فيجب أن يكون تقديرنا للخير بوصفه خيرا مطلقا ، والجمال بوصفه جمالا مطلقا وللحق بوصفه حقا مطلقا • والقيمة الميتافيزيقية العليــا هى (الله) بوصفه هو الحق والمطلق واللانهائى والروح والموجود الاول • مثل هذه القيمة التى يفوق علوها جميع القيم الانسانية الاخرى ، تكون مستقلة استقلالا جذريا وتاما عن نسبية القيم الانسانية الاخرى • تكون مستقلة استقلالا جذريا وتاما عن نسبية القيم الاخــرى • ويقــول الفيلســوف الفرنسى المعاصر رنيه لوسين • اننا لا نستطيع أن ننكر هذه القيمة المطلقة• (انها عزاء الانسانية التى تشق طريق القيم بالالام وهى التى تساند الحق والعدالة عندما لا يجد الحق من يسانده والعدالة من يحميها ويدافع عنها • وهى تؤنس الشاعر فى وحداته ، وتجعل حياة الغنى فــريسة للملل •••) بمثل هذه الاقوال يؤكد (لوسين) دور القيمة المطلقة فى حياة الانسان بوصفها الحق والخير والجمال •

لذلك ، فالنفس الانسانية ترغب فى هذه القيمة من أجل ذاتها • واذا كان الانسان هو الذى يضع القيم ، فكيف يمكن أن يتمنى تحقيقها ؟ هذا الصانع الذى يصنع المنضدة والمقعد،ماذا يتمنى بعد ذلك؟ لا شىء بالتأكيد، أما الانسان الذى يفعل الخير ويحب الجمال ويقدس الحق ، فانه يتمنى تحقيقها فى كل فعل وكل قول وكل نبضة قلب •

ومن البديهى أن الانسان حين يرغب فى تحقيق القيم المطلقة انمــا يكون ذلك على نحو مجرد تماما من كل الاعتبارات الشخصية • اننا نبحث عن الحقيقة من اجل ذاتها ، وليس بمقدور أحد أن يغير من وجهــها وكما يقول لوسين فى كتابه (الحاجز القيمة) :

اننا نتقبل الحقيقة كما هى غير من زينة وبلا قناع يخفى عنا وجهها • فالحقيقة المطلقة هى معيار ذاتها ، ويقول الميتافيزيقيــون انها انعــكاس للمطلق • وهذه المعيارية التى تتصف بها القيم المطلقة معناها أنها تتصف بنوع خاص من الموضوعية الضرورية التى تتجاوز كل موضــوعية نسبية تفرضها الجماعات والمجتمعــات • ويعبر الاســتاذ (دافل) فى كتابه عن (القيمة الاخلاقية) عن هذه المعيارية بقوله ان القيم ليست موجودة بالفعل آلكنها يجب أن تكون ، وبعبارة أخــرى أنها الوجـــود الواجب وليست الوجودبالفعل •

كل ذلك يؤكد أن القيم يجب أن تكون مثالية أو مثــلا عليا يجب أن يتحقق وجودها فى الواقع الفعلى • وكل فعل يبغى تحقيق القيم انما هــو يحقق فى الوقت ذاته بناء الانسان وبناء العالم الذى نعيش فيه •

٧ ــ كثرة القيم ووحدتها :

يرجع تعدد القيم وكثرة تنوعها الى كثرة حاجات الطبيعة الانسانية ونحن نعنى بذلك أن وجود القيم الاقتصادية والاخلاقية والفنية والدينية •••• الــخ •

انما هو استجابة لحاجات هذه الطبيعــة وميولها العاطفيــة والفنية والاجتماعية •••• الــخ •

ويذهب بعض علماء الاجتماع الى أن المجتمعات الاولى كانت تخلط القيم بعضها ببعض ، ولم يحدث التمييز بين الانواع والمختلفة للقيم الا مع تطور وتقدم هذه المجتمعات . فالدين كان يوحد ويسود جميع القيم الاخرى . ولقد كان الكهنة المصريون مثلا هم الذين يهتمون بالعلوم والفنون بجانب رعايتهم للشئون الدينية . وقد يرجع السبب أيضا فى تنوير القيم الى تقسيم العمل الاجتماعى . وفى المجتمعات المتقدمة تكثر المؤسسات والوظائف والمهن التى ترتبط بقيم جديدة .

لكن على الرغم من تنوع القيم وكثرتها ، فان هناك انسجاما بينها وقد ينشأ صراعات وخلافات بين القيم من حيث مادتها . أما من حيث صورتها فانه من الممكن أن يحدث انسجاما بينها . فالقيم الجمالية والفنية يمكن أن ترتبط بالقيم العلمية أو الاخلاقية أو الدينية وليس هناك ما يمنع أن تتحد القيم العلمية مع القيم الاخلاقية .

وقد كانت حياة بعض العلماء مثل (بستور) الفرنسى مثالا للتضحية ونكران الذات . وكذلك كانت حياة بعض كبار الفنانين فى العالم مثل بيتهوفن وميكل انجلو .

ويرى بعض الفلاسفة الميتافيزيقيين أن اتحاد القيم انما يرجع الى أن لها مصدرا واحدا هو القيمة المطلقة . التى تفيض وتشع بكل القيم الاخرى . انها النبع الخالص والمصدر اللانهائى لجميع القيم . ولا معنى للخير والحق والجمال ، ان لم تكن هذه القيم من الله ذاته وسبحانه ولذلك كانت هذه القيم هى ملهمة الانسانية كلها .

يقول الاستاذ (جارودى) فى كتابه : (السلوك الانســانى والقيم المثالية) ، ان الجمال لا يمكن أن يكون غريبا عن الحقيقة والخير فهو الذى يفرض على الحقيقة البساطة والانسجام العقلى ، كما أنه يحــول معانى الخير الى حرية بدلا من الالزام •

وعلى فرض أن هناك ثمة تناقض يمــكن أن ينشــأ بين القيم ، فانه تناقض عارض والواجب هو الذى يرفع هذا التناقــض ، ويصــل القيم بعضها ببعض فمثلا ، هل يمكن أن يكون الفن مستقلا عن الاخلاق ؟ وهل يمكن أن تتعارض الحقيقة العلمية مع الدين ؟ يرى لوسين أن الحقيقة نور ينير العقل والروح ، والجمال الهام للنفس والخير هداية للقلب •

لذلك فلا تناقض بين هذه القيم الاصلية • أما القيم الفــرعية ، فان الواجب الانسانى هو الذى يحتم علينا أن لا نفرق بينهما • وقد يعتقــد البعض أن عمل الخير فى بعض الاحيان قد يقتضى منا الكذب ، أو أن الفن لا يلتزم بالاخلاق • وقد تبدو لنا الحقائق العلمية نافية وناكرة للدين • ولكن مثل هذه الاراء لا تعبر عن حقيقة القيم التى يمكن أن يوحد الواجب بينها • فمن الواجب على كل انسان أن يوحد بين القيم المختلفة ، فكلها طرق تؤدى الى غاية واحدة هى القيمة المطلقة أو الله •

هذه هى آراء المثاليين من الفلاسفة • وهم ينظــرون الى القيم من جانبها المثالى ، أما اذا أنزلنا هذه القيم الى أرض الانسان ، فانها عندئذ تختلط بالتجربة المكانية والزمانية ، أى أنها تتعين فى الزمان والمكان ، فتفقد

الكثير من هذه المثالية . وقد نتساءل فى أى مكان وأى زمان ، يمكن لنا أن نضع قيما مثل الحق والخير والجمال ؟ ان القيم فى الحقيقة تجاوز حدود كل زمان وكل مكان . ومن الخطأ أن نقول أن الخير موجود فى هذا الموقع الجغرافى وفى هذه الساعة من هذا اليوم من ذاك العام . القيم مراكز مشعة فى النفس وهى تنشر نورها فى كل من يحاول أن يحققها فى هذا العالم .

منطـــق القيـــم

عندما أقول : هذا الطالب مجد ، أو هذه الوردة جميلة ، والذهب أثمن من الحديد ، انما أنا أطلق أحكاما للقيمة • وهذه الاحكام هى مثل سـائر الاحكام المنطقية الاخرى قد تكون مثبتة أو منفية ، أى موجبة أو سالبة ، كلية أو جزئية ، شرطية متصلة أو منفصلة ••• الـخ • كذلك فان أحـكام القيمة يمكن أن تقوم على براهين عقلية أو تجريبية ، وذلك اما عن طريق الاستقراء أو الاستنباط القياسى • ومن الممكن أن نقول أن هذه الاحـكام تشبه فى صورتها وشكلها أحكام المنطق • وعندما أستخدم هذه التصورات مثل جميل وقبيح ، المدح والذم ، الاحـترام والازدراء فانها تأتى عادة كمحمولات فى الاحكام • وهناك فرق بين أحكام القيمة وأحكام الوجود • فعندما أقول : الله موجود فأنا أعبر عن الواقع أو جوهر الالوهية • كذلك اذا قلت : المعلم موجود ، أو الطلبة حاضرون فهـذه كلها أحـكام تتعلق بالوجود • وجدير بالذكر أن هذا الوجود يعبر عنه فى اللغـات الاجنبية بأداة الوصل أو بفعل الكينونة •

وهناك أحكام تتعلق بالعلاقات بين الاشياء مثل أكبر من وأصغر من، أعلى وأسفل ، على اليمين وعلى اليسار ، قبل وبعد ، الاول والثانى والثالث، شبيه ومختلف ، أفضل وأسوأ ، مساو ومخالف ••• الخ من سائر هـذه العلاقات • واذا كانت أحكام الوجود تؤكد أو تنفى وجود الموضوع ، فان الاحكام الخاصة بالعلاقات تتعلق بمادة الموضوع • ومن الممكن أن نقول

أن أحكامنا تنقسم الى قسمين :

١ ــ أحــكام الوجــود •   ٢ ــ أحــكام القيمة •

أحــكام القيمـة :

عندما أقول هذا جميل وذلك قبيح ، فأنا أصدر هنا حكما موجبا أو مثبتا ، فأوصف هذا الموضوع أو ذاك بالجمال أو بالقبح • أما اذا قلت : هذا العمل أفضل وذلك أسوأ • فأنا أصدر هنا حــكما مقــارنا بين عملين مختلفين • وبتحليل هذا الحكم يمكن أن نكتشف أنه يتألف من حكمين لا من حكم واحد • اذ أننى أريد أن أقول فى الحقيقة هذا العمل جيد وذلك جيد ، ولكن أحدهما أفضل من الاخر ، أو هذا العمل سىء وذلك سىء أيضا ولكن أحدهما أسوأ من الاخر •

ومن الممكن أن نصنف أحكام القيمة على النحو الاتى :

١ ــ منها ما يتعلق بالغايات والاهداف •

٢ ــ منها ما يتعلق بالوسائل التى تحقق هذه الغايات •

ويرى (جوبلوه) فى كتابه : منطق أحكام القيمة : ان موضوع عــلم القيم (الاكسيولوجيا) هو التمييز بين الغايات المختلفة للنشاط الانسانى أى التمييز بين الغايات النهائية أو القيم فى ذاتها والغايات الثانيــة التى تستمد قيمتها من الغايات الاولى • ومن الممكن أن نقول أن الصــحة هى قيمة فى ذاتها لانها تدل على كمال الجسم البنائى والوظيفى ، التشريحى والعضوى (الفسيولوجى) • ومن الممكن أيضا أن نعتبرها وسيلة من أجل تحقيق العمل وأداة للسلوك والنشاط من أجل انجاز مهام الحياة • كذلك

يمكن اعتبار الصحة وسيلة للسعادة • أما السعادة فهى فى نظر البعض غاية فى ذاتها أو قيمة فى ذاتها •

وهم يجعلونها الخير ذاته • أما فى نظر (كانط) فهى مجرد وسيلة لتحقيق الواجب •

ومن الممكن أن نتخذ الغايات أو تتنافر وتتعارض • فمثلا الصحة والسعادة يمكن أن تكون الواحدة وسيلة للاخرى ومن الممكن أيضا أن يكون تحقيق الواحدة منها على حساب التضحية بالاخرى •

وأحكام القيمة يمكن أن تكون أحكاما كلية أو أحكاما جزئية • فأقول هذا خير بالنسبة لى ، أو بالنسبة لنا ، أو بالنسبة للناس جميعا • فالصحة خير بالنسبة الى كل كائن حى • والعدالة والحرية خير بالنسبة لكل الجماعات الانسانية • واذا تأملنا فى تاريخ الفكر الانسانى لوجدنا أن هناك أيضا الخير فى ذاته وهو خير بالضرورة ، حتى وان كانت الناس لا تعترف به • مثال ذلك فكرة الخير الاسمى عند أفلاطون ، وفكرة الكمال عند ديكارت •

وهناك تصنيفا للقيم الطبيعية قد أجمع الناس عليه ، ومما لا شك فيه هناك تفضيل للانسان على الحيوان وللحياة العقلية على حياة الجسد • ونستطيع أن نوجز هذا التصنيف الاول للقيم على النحو الاتى :

١ — قيم فى ذاتها : (الخير عند أفلاطون والكمال عند ديكارت) •

٢ — القيم الغاية : (بالنسبة للافراد ولكل كائن طبيعى) •

٣ ــ القيم الوسائل :

وطبعا لهذا التقسيم نستطيع أن نحكم على الاشــياء بأنها قيم فى ذاتها اذا لم تكن وسيلة لتحقيق غاية أخرى • كذلك نستطيع أن نحكم على شيء ما أنه كامل اذا كان خيرا لذاته دون أن نقصد بذلك الكمال المطلق • ان هذا الكمال الذى نتكلم عنه ، هو كمال نسبى بالنسبة للغايات الانسانية•

منطق القيم ثلاث أنواع :

ان القيم فى ذاتها هى موضوع دراسة الميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة• أما سائر القيم الانسانية الاخرى فهى موضوع دراسة كل فلسفة القيم • الميتافيزيقا التى تحكم على الموجود الاول بأنه الكامل وأنه عقل محــض وارادة خالصة وخير بحت هى ميتافيزيقا للقيم ونستطيع أن نقول عنها أن أحكامها تخضع لمنطق القيمة •

بصفة عامة فاننا نجد فى منطق القيم ثلاثة أنواع من الاحكام :

١ ــ أحكام تقديرية : نحكم بها على الموضوعات التى لها قيمــة فى ذاتها ولذاتها •

٢ ــ أحكام تفضيلية : نفضل بها غاية على غاية أخرى ، أو وســيلة على وسيلة أخــرى •

٣ ــ أحكام مقارنة : تتعلق بالمقارنة بين الوسائل العملية •

١ ــ الخير والكمال الخالص (القيمة فى ذاتها) :

لقد أدخل أفلاطون فى الفلسفة تصور الخير فى ذاته ، أو الخير المطلق واللامشروط • هذا الخير هو ماهية خالصة وهو القيمة (بألف لام التعريف)

التى تصدر عنها سائر القيم الاخرى • هذا الخير أسمى هو فى الوقت ذاته خير بالنسبة لجميع الموجودات الاخرى • وهو الخير الكلى الذى يحتوى فى ذاته على جميع الماهيات الاخرى (مثال المثل) وجدير بالذكر أن أفلاطون لم يدرك أن الخير فى ذاته الاكبر قداسة وتأليها هو الله سبحانه • ولعل السبب فى ذلك يرجع الى أن أفلاطون كان مثل سائر اليونانيين يؤمن بتعدد الالهة ولا يعرف معنى الخلق والخالق كما تفرضه عقيدة التوحيد •

ديكارت :

أما ديكارت فانه يؤمن بفكرة الكمال وبالوجود الجوهرى للكامل فالكامل يستلزم بالضرورة وجوده ، ومن التناقض أن يكون الكامل غير موجود كذلك فالخير عند أفلاطون يفوق الوجود جمالا وقدرة • لكن اذا كان الخير عند أفلاطون هو تصور (كيفى) ، بمعنى أنه أسمى ما يمكن أن يتصف به الموجود ، فان الكمال عند ديكارت هو فى الوقت ذاته تصور (كمى) يعبر عن القدرة اللانهائية على الخالق • فالكمال هنا يشمل الكيف والكم معا باعتبار أن الخالق هو الاصل فى جميع الموجودات التى يمكن أن توجد فى الواقع •

ومن أجل ذلك فان أفلاطون هو أول من وضع أصول فلسفة للقيم يمكن أن تصدر أحكاما للقيمة بجانب أحكام الواقع • وكل فلسفة يمكن أن تفترض أن الخير يتساوى مع الوجود هى فلسفة تحيل أحكام القيمة الى أحكام الواقع • مثال ذلك فلسفة ديكارت التى تجعل الكامل هو الوجود الحقيقى •

ان الخير فى نظر أفلاطون هو علة وجود الاشياء ومبدأ معقوليتهـا وكل تفسير للموجودات انما يرجع الى الكشف عن الخير فيها . وهذا الخير فى الحقيقة هو الذى يبرر وجودها .

ويقول (جوبلوه) ان العلم عند أفلاطون يتألف من أحكام للقيمة . ومعنى ذلك أن كل ما هو موجود انما يكون موجودا من أجل الخير . وهذا الاستدلال العقلى يقوم فى علوم الطبيعة — عند أفلاطون — مقام مبـدأ العلية فى العلوم الحديثة . وكل موجود لا يحقق خيرا يكون أقـرب الى اللاموجود والعدم . أما العلية الظاهرة فى العالم التجريبى فهى تخـفى وراءها ثمة ضرورة منطقية لا نستطيع أن نكتشفها دائما . وهو يعتقد أن وراء العلل الطبيعية عللا ميتافيزيقية . واذا تابعنا الجدل الافلاطـونى لوجدنا أنه يسير وفقا لضرورة منطقية . وهو لا ينتقل من سؤال الى سؤال آخر الا بغرض الوصول الى الاقناع الشخصى . وكل اجابة خاطئة يمكن اكتشافها لانها تحتوى فى ذاتها على تناقض منطقى .

ان تصور أفلاطون للخير فى ذاته ولذاته هو تصور للخير الذى هو ليس خيرا لشخص معين أو لطبيعة متعينة ، ولكنه الخير بالنسبة لجميـع الموجودات الممكنة ، ومصدر جميع الخيرات . ونحن نتساءل : هل مثل هذا التصور موجود حقيقة ؟ وكيف يمكن لنا أن نتصور هذا الخير المطلق الذى هو ليس خيرا لاحد ؟ وعلى فرض أن هذا التصور موجود أو ممكن ، فما هى الفائدة التى نجنيها منه ؟ يرى بعض الفلاسفة الميتافيزيقيين أن هذا التصور ضرورى لانه أساس كل دراسة للالهيات ، ولا شك أن الخير فى ذاته والموجود الكامل يدركان كمالهما ، ومن هذا الخير تكون الخـيرات

كلها ، ومن هذا الكمال ، يكون خالق الموجودات كلها • لذلك فمثـل هـذه التصورات ليست مستحيلة فى ذاتها ، والخير اللانهائى والكمال اللانهائى ليسا من التصورات المتناقضة فى ذاتها ومن حقنا أن نرفض منطقا ، كـل تصور لا معقول أو متناقض فى ذاته ولكن ليس من حقنا أن نرفض مثل هذا التصور للخير أو للكمال •

وقد نجد بعض الصعوبة فى فهم هذا التصور ، وقد يجعله البعض سرا من الاسرار التى لا نستطيع الافصاح عنه • ومع ذلك ، فكل التصورات النسبية تفترض بالدرجة القصوى أو بالحد الاقصى تصور مطلق • وكل نقص أو تحديد هو نقص فى الكمال ، ومهما أضفنا النقص الى النقص فاننا بالتأكيد لن نصل الى الكمال • لذلك فتصور الكمال فى ذاته هـو تصـور ايجـابى •

وقد يعترض البعض على هذا التصور بقوله أن فكرة القيمة فى ذاتها هى فكرة فارغة من كل معنى ، وهى شبه تصور لا مضمون له • فنحن نقول عن شىء انه خير اذا وجدنا الخير فى امتلاك هذا الشىء • فكيف نصـف بالخير ما لا نستطيع أن نمتلكه • فالعدالة خير بالنسبة للافراد ، ولا معنى لها بالنسبة للنبات أو الحيوان • والخير الكلى مثل العدالة التى تنشدها جميع المجتمعات ليست فى الحقيقة خيرا فى ذاتها ولكن بالنسبة للافراد • أما التصورات الخالصة مثل اللانهائى المطلق ،الكمال ، الخير الاسمى ، فهى تتألف من عناصر مجردة ، وكل ما يمكن أن نستخلصه منها هو تصور أو فكرة • يقول (جوبلوه) أننا نعتقد أن فكرة الكمال تتضمن فى ذاتهـا فكرة الوجود ، ولا نستطيع أن نستدل على الوجود الحقيقى من مجرد فكرة

وهذا فى الحقيقة ما كان يعنيه (كانط) ، حين قال أن مثل هذه الافكار يمكن اثباتها أو نفيها بأدلة عقلية مختلفة • فمتناقضات العقل مثل العالم متناه أو لا متناه ، النفس الانسانية خالدة أو غير خالدة ، العالم تحكمه الضرورة والحتمية ، أو الحرية واللاحتمية ••• الخ كلها تشهد بأن مثل هذه الافكار هى مجرد أفكار منظمة للعقل ، ولا تعبر عن موجودات واقعة •

وجميع الاحكام التى يمكن أن تصدرها فى هذا المجال هى أحـكام ممكنة ، بمعنى أنه من الصحيح أنها تنطبق على هذه الموجودات اذا ما كانت موجودة • ولما كان الانسان يميل بفطرته الى وضع هذه الافكار ، فهى تبدو فى نظر العقل الانسانى (غير مستحيلة) ومن أجل ذلك كان العقل يجتهد دائما فى وضع أسماء لها وصفات وتعريفات لها • ولقد أكد الفيلسوف الالمانى (ليبنتز) ، أننا اذا أردنا أن تكون احكامنا عن الكائن المطلق والموجود الكامل والخير الاسمى واللانهائى أحكاما صحيحة ، فلابد وأن يسبق الاحكام الاسمى واللانهائى أحكاما صحيحة ، فلابد وأن يسبق هذه الاحكام برهانا واثباتا لهذا الوجود • ولقد كان برهان ليبنتز على النحو الاتى :

اذا كانت فكرة الكامل ممكنة فانه يكون موجودا • وقبل أن نستخدم هذا التصور فى أى استدلال عقلى ، فاننا يجب أن نؤكد ونثبت أن هـذا التصـور موجود •

وبتحليل تصور (الكامل) وغيره من التصورات مرادفة فانه يتضح لنا ، أنها تتألف من عناصر ومقومات ايجـابية تستبعد النفى والنقـص

والحرمان أى تكون خالصة من كل العناصر السالبة التى تتنافى مع الكمال والخير •

من أجل ذلك ، كانت جميع الاحكام التى تطلقها فى هذا المجال أحكاما توكيدية ، لا يقع أى تناقض بينها ، لان التناقض لا يقوم الا بين الاثبات والنفى •

ونستطيع أن نضرب مثلا على ذلك : الدائرة ، المربع ، تصوران ايجابيان • فاذا قلت هذا السطح مستدير ، وهذا السطح مربع كان لا تناقض بين هذين القولين أو الحكمين • أما اذا قلت هذا السطح مربع ومستدير ، فانى أقع هنا فى تناقض ، لان السطح المستدير خطوطه منحنية، والسطح المربع خطوطه مستقيمة • ونحن حين نعرف الخط المستقيم ، فاننا نقول عنه أنه غير منحنى ، والعكس صحيح • اذا يستحيل علينا أن نصف الشىء بمحمولين متناقضين فى نفس الوقت • ويقول (جوبلوه) أن الدليل الانطولوجى الذى يستخلص الوجود من ماهية الموجود الكامل لا يصلح أساسا لاحكام القيمة • ومثال المثل الافلاطونى (الخير) لا ينير شيئا • فهذه التصورات يجب اثبات وجودها أولا لكى يتأكد لنا على أى نحو يستلزم وجود الكائن الكامل ماهيته ، وكيف يكون الخير موجودا لذاته وفى ذاته • ومن الافضل لنا أن نحكم على الخير الكلى المشترك بيننا جميعا، وعلى الوجود الكلى الذى نشارك فيه وننتمى اليه •

٢ — مراتب الموجودات ودرجات الكمال

عندما نقول أن هناك الحيوانات العليا والادنى ، وأن الانسان هو أعلى من الحيوان ، والحيوان أعلى من النبات ، فاننا لا نعنى بذلك أن

بعض الكائنات تكون أكثر نفعا من الكائنات الاخرى . فاذا كان الحصان والبقرة والكلب أكثر نفعا للانسان فذلك نظرا لطبيعتها الممتازة . وهناك فرق بين امتياز هذه الطبيعة ومدى نفعها ، فالاختلاف بين الطبائع أمر واضح لا جدال فيه ، ومن الممكن أن نضع تصنيفا لمراتب الموجودات من حيث هى موجودة فى ذاتها ولذاتها .

وكما نصف الموجودات ، نستطيع أن نصف أيضا جهات الوجود . فذكاء الانسان أعلى من غريزة الحيوان ومن آلية الجماد . والاشياء الطبيعية أفضل من الصناعية . وهذا التفضيل مستقل عن النفعية التى يمكن أن تعود علينا .

ومن الممكن أن يعتقد البعض أن كمال الطبيعة هو قيمة جمالية أو فنية . وقد تنضاف النفعية الى الجمال كصفة مستقلة عنها . بل أن من علماء الجمال من يعتقد أن الجمال يتنافى مع النفعية وأن الاشياء الجميلة لا تكون نافعة . لكن أحيانا يكون العمل الفنى الجميل محققا للفائدة العملية الموجودة . وبناء على ذلك ، سوف يكون تصنيفنا للاشياء على أساس كمالها الفنى أو جمالها . فالجمال هو أساس تفوق الموجودات وهو مجرد عن كل نفعية . وكل القيم فى ذاتها ولذاتها انما هى قيم الجمال .

وجدير بالذكر ، أن هذه النظرة الجمالية الى الوجود قد تغيرت وأصبح الجميل جميلا بالنسبة لمن يشهد على هذا الجمال والاشياء الجميلة هى التى تجلب السرور الى النفس والفرحة الى القلب . لذلك يجب أن يكون تصنيفنا للموجودات طبقا لكمال الطبيعة لا طبقا للمنفعة أو للجمال وهذا الكمال الطبيعى يدل على عدد أكبر من امكانيات الوجود .

فالكائن الاكمل يمتاز بطبيعة غنية بالاستعداد والقدرات • والانسان يمتاز عن الحيوان بقامته المستقيمة التى تساعده على استخدام اليدين فى أغراض أخرى غير السير عليها مثل الفقريات • ومنذ قديم الزمن قال انكساغوراس أن الانسان يفكر لان له يدان • وفى نظر الفيلسوف الفرنسى (هنرى برجسون) يساعد العمل اليدوى على نمو الذكاء • والانسان العاقل مشتق من الانسان الصانع والحق أن هناك صلة وثيقة بين الايدى والذكاء، والنطق • ولقد عرف العرب أن القوة النطقية هى دليل على القوة العقلية، والانسان الناطق هو الانسان العاقل • أما الحيوانات غير الناطقة ، فهى العجماوات غير العقالة • والانسان يفكر لانه يتكلم ، ويتكلم لانه يفكر • ولقد ساعدت قدرة الانسان على الكلام فى تحديد معانى الاشياء التى تشير اليها هذه الكلمات ، ونمت بفضلها قوة الانسان على التفكير النظرى •

ولكن هذه الافضلية أو هذا الامتياز لا يمكن أن نضعه فى خط مستقيم تبعا للتنوع الكيفى للاشياء • فنحن لا نتصور الكائنات كلها وكأنها تسير فى طريق واحدبحيث يتقدم بعضها البعض الاخر • فمثل هذا التصنيف يشبه التقسيم السياسى للافراد والاحزاب الى تقدمى ومحافظ ويسارى ويمينى • ولكننا نعتقد أن أى كائن يمكن أن يعد فى الوقت ذاته أعلى وأدنى من كائن آخر • فهذا الحيوان قد يمتاز بحاسة الشم (الكلب) وذاك يمتاز بقوته (الثور) أو بسرعته (الحصان) أو بخفته (القطة) • والعصفور يطير والاسماك تعوم فى الاعماق والانسان لا يقدر على هذا أو ذاك الا بالوسائل الصناعية •

اننا نعتقد أنه من الخطأ أن نقارن بين هذه الكائنات المختلفة من حيث طبيعتها النوعية ، لان هذه الطبيعة تتألف من عدة عناصر مركبة ومن الصواب أن نقارن بين العناصر والقدرات المتفرقة لنكشف عن درجة كمالها •

من أجل ذلك نستطيع أن نقول أن لغة الانســان أرقى من صريــح الحيوان • وأن التفكير العقلى والمنطقى أسمى من التفكير البدائى ، ومن المعرفة الدارجة • لذلك فان أحكام القيمة يجب أن تكون لدرجات الكمال بين الكائنات ولا يمكن أن تكون خاصة بمراتب الموجودات •

٣ ـ الوســائل والغــايات

نحن نقول عن شىء ما أنه وسيلة لتحقيق شىء آخر،اذا ثبت أن الثانى هو السبب فى وجود الاول • والوسيلة هى على فاعلة والغاية أثرها والغائية تفترض النظام الحتمى للوجود ، بمعنى أنه يجب أن يكون هناك نظام حتمى يجعل نفس الوسائل تؤدى الى نفس النتائج أو الغايات • والنظام الكونى يخضع لقوانين وعلل ثابتة ومثال ذلك ، حركة الارض والافلاك التى تخرج عن كل تأثير للارادة الانسانية • ولكن معرفة الانسان بهــذه القــوانين تساعده على العمل • ومن هنا فان العلل قد تبدو فى بعض الحالات وسائل لتحقيق غايات أخرى • وهذه الغايات بدورها تكون عللا لحالات أو أشياء أخرى • وما نسميه بداية يكون فى الحقيقة نتيجة لعلة أخرى • ولكن هناك صلة خاصة تجمع بين بداية معينة وغاية أو نهاية محددة •

ويجب أن نميز بين نوعين من الغايات : الغاية الارادية أو القصدية والغاية الطبيعية التى لا دخل للارادة الانسانية فيها ولكى تتجه الارادة

الانسانية الى تحقيق عمل معين ، فانه يجب أن تحكم أولا على قيمة هذا العمل • أن توجه الانسان نحو غاية معينة أو الاتجاه القصدى نحو هــذه الغاية ، انما يكون بدافع من الارادة ويذكر (جوبلوه) أن هناك عدة عوامل تؤثر على الارادة طبقا لقانون معين منها أولا الاحساس بالحاجة الى تحقيق هذه الغاية وثانيا أن نحكم بفائدة وقيمة هذه الغاية ، ثم نحدد الوســائل التى تتحقق بها هذه الغــاية •

ان الكائنات الحية وحدها هى التى تخضع لقانون الغائيــة ، ولكن الانسان وحده هو الذى يعرف معنى الغائية القصدية ، أى معنى العــزم والاصرار والجهد • فهذا الفلاح الذى يبدو البذور فى الارض لا يتوقف عن العمل حتى يجنى الثمار • وهذا العامل يبذل الجهد فى المصنع لكى تنتج الالات • ومعنى ذلك أن الارادة الانسانية هى التى توجه العلل نحو غاية أو هدف معين • وقد يعترض البعض على فكرة العلية بزعمهم أن القــانون العلمى لا يدع مجالا لهذه الفكرة فى العلوم الحديثة • ولكننا نريد أن نؤكد أن فكرة العلية ما زالت قائمة بالرغم من اعتراض بيكون عليها • فالقانون العلمى يحدد النظام الكلى للاشياء ، ولكن كيف ننتقل من هذا القانون الى الاشياء ذاتها بدون افتراض للعلية ، واذا كان الحديد يتمدد بالحرارة ، فلابد من أن افتراض أن الحرارة هى علة تمدد هذه القطعة من الحديد التى أجرى عليها التجربة الان • ويجب أن نشير هنا الى أهمية الجانب العملى والفنى والتكنولوجى فى تقييم الغايات والوسائل فالحقائق النظرية المجردة لا قيمة لها بدون الجانب التطبيقى لها • فما قيمة القانون العلمى اذا كان

لا تطبيق علمى له • ان علوم الطب والطبيعة والكيمياء وحتى الرياضة الحديثة لا تتقدم الا بفضل الجانب العملى • وعلى فرض أن هناك علوما نظرية بحتة يكون هدفها هو البحث عن الحقيقة ، فان اثبات هذه الحقيقة يعتبر الجانب الاستدلالى والبرهانى الهام فى هذه العلوم • ويظن بعض الفلاسفة من النفعيين والبرجماتيين أن مثل هذه العلوم النظرية البحتة هى مجرد وسائل قد تحولت الى غايات تماما كما يتحول جمع الذهب عند البخيل الى غاية ، ان التاريخ الحضارى للانسانية يؤكد لنا أن هناك شعوبا لا تعنى الا بالجانب العملى والتطبيقى من العلوم ، بينما هناك شعوب أخرى تميل الى العقلانية المجردة • حتى الاتجاهات الوضعية تختلف فى أهدافها بين الانجليز والفرنسيين • فوضعية (أوجست كنت) فى فرنسا تهدف الى ارساء قواعد جديدة للمجتمع الانسانى بينما وضعية الانجليز تهدف الى جعل الكلمات تنطبق على الاشياء والاسماء على المسميات • والعلوم غير التطبيقية هى فى نظر أولئك وهؤلاء نوع من الترف العقلى الذى لا يفيد الانسانية بشىء وكأننا نعود هنا مرة أخرى الى السؤال الذى كان يردده سقراط دائما وهو : هل النافع هو الخير ، أو هل الخير هو النافع ؟ وما هو الفرق بين النافع وغير النافع ؟ ان الاحساس الفنى يمكن أن يعتبر فى حد ذاته غاية مجردة عن كل نفعية ولكن ، أليست السعادة فى تأمل الجمال أو فى عمل الخير هى غاية نافعة ؟ لقد ظن بنتام أن الخير الذى يحقق أكبر قدر من السعادة بالنسبة للانسانية ، يحقق أكبر قدر من السعادة بالنسبة لكل فرد من أفرادها • ولكننا نعتقد أن اللذة أو السعادة لا يمكن أن تكون هى الغاية الوحيدة التى يسعى الانسان الى تحقيقها • فهناك

غايات أخرى مثل الحقيقة والعدالة والفضيلة ويجب أن نلغى الوهم الذى يدفعنا الى الاعتقاد بأن الانسان يسعى فى حياته الى غاية واحدة ليس الا. كما أن هناك من الخيرات التى تبدو لنا كغاية فى وقت من الاوقات ثم تتحول الى وسائل ، فالمال مثلا هو وسيلة طيبة لتحقيق بعض الغـايات وليس غاية فى ذاته . وهو وسيلة للانفاق ، والمـال الذى لا ينفق يكون مثل قطعة من الحجر لا نستطيع أن نحركها من مكانها . والادخار معناه أن نؤجـل الانفاق من أجل حاجات قد تستجد فى المستقبل . أما البخـل فهـو حالة مرضية تجعل من الوسيلة غاية . وقد تحدث هذه الحالة المرضية بالنسبة للعواطف الانسانية مثل الصداقة والحب فيتحول الشخص نفسه الى غاية بغض النظر عن مدى نفعية أو عدم نفعية هذه العلاقة . ان الصديق هـو الذى يؤدى الخدمات والمحب يضحى من أجل من يحب . ولكن قد تكون الصداقة بين شخصين لا يؤديان خدمة ، وقد يكون الغـرض مـن الحب الانانية لا التضحية ، وفى مثل هذه الحالات تخطىء فى الاحكام .

ان فكرة الغاية ترتبط بالضرورة بفكرة الوسيلة ، فلا مجال للغايات بدون الوسائل ، ولا معنى للوسيلة بدون الغاية . ومن الممكن أن نصـدر أحكاما للقيمة على هذا النحـو :

١ ـــ اذا أردت أن أحقق هذه الغاية فمن المناسب أن ألجأ الى هـذه الوسـيلة .

٢ ـــ اذا أردت أن أحقق هذه الغاية فمن الممكن أن ألجـأ الى هـذه الوسـيلة .

٣ — اذا أردت أن أحقق هذه الغــاية فمن الواجب أن ألجأ الى هذه الوســيلة •

ومن الغايات ما يتحول الى وسائل ومنها ما يظل غاية مثــل الحياة والصحة واللذة والسعادة والحقيقة والجمال والعدالة • فالحياة غاية حتى وان كانت تفتقر الى السعادة والامل • والعلم غاية حتى وان كان لا يحقق لنا نفعا ماديا خاصا • والجمال غاية حتى وان كان ليس نافعا •

ان مهمة العقل هى التميز بين الغايات والوسائل بغــض النظر عن المنفعة الشــخصية (المــذهب النفعى) أو عن النجاح العملى (المــذهب البرجماتى) • وعلى سبيل المثال نستطيع أن نقول أن العــدالة تطابــق الانسانية العاقلة • وهذه العبارة : كن عادلا لانك كائن عاقل يمكن تفسيرها على النحو الاتى :

لانك كائن عاقل ، فالعدالة تعبر عن حاجة انسانية بالنسبة لك وسوف تجد السعادة فى تحقيق العدالة وأسى فى تحقيق الظلم • فكن عادلا لــكى تحقق سعادتك • ومن الممكن أن نقول أيضــا كن عادلا لان العــدالة غاية انسانية مثل السعادة • ومعنى ذلك أنه لا يشترط لتحقيق العدالة أن تكون وسيلة لتحقيق السعادة ، لانها غاية فى ذاتها مثل السعادة • والسعادة غاية عامة للانسانية كلها ، وهى حقيقة فى الواقع • أما ســائر رغباتنا فليست بالضرورة أحكاما عامة وكلية • ولكن اذا نظرنا الى الطبيعــة الانسانيــة لوجدنا أن اللذة غاية بالنسبة للحواس ، والحقيقــة غاية بالنسبة للعقــل والخير غاية بالنسبة للارادة • وطبقا لهذه الغــايات يكون الحــكم على

الوسائل • ونستطيع أن نصنف أحكام القيمة على النحو الاتى :

١ — أحكام تجريبيــة مثـل :

اللذة خير والالم شر ، وهذه الاحكام تسجل ما نعيشه فى التجــربة لاننا لا نستطيع أن نعرف اللذة والالم الا بواسطة التجربة التى قد تشبع الرغبة أو لا تشبعها • كذلك هناك تصورات أخرى لا نتعرف عليها الا من خلال التجربةمثل الصحة والمرض ، الحياة والموت ، السعادة والشقاء ، ••• الــخ •

ان أحكام القيمة التجريبية ليست فى الحقيقة عمليات تقويم للواقع بقدر ما هى تسجيل لهذا الواقع • وعندما يؤدى الجسم وظيفته يشــعر باللذة ، كما يحس بالالم اذا امتنع عن تحقيقها • وكل نقص أو عجــز فى الوظائف يؤدى الى الالم (مثل الامراض) • وهذه الاحكام التجــريبية تصبح أحكاما للقيمة ، اذا لم تقتصر على فرد واحد بعينه وصارت أحكام للقيمة ، اذا لم تقتصر على فرد واحد بعينه وصارت أحكاما كلية وموضوعية تستند على الامر الواقع •

٢ — أحــكام الغــاية :

هذا خير لانه يحقق غايتى • فالجمال فى ذاته غاية ولكن هذا العمــل الفنى يثير اعجابى • وهذا نوع من الاحكام الخاصة وقد نخطىء فى أحكام القيمة اذا أطأنا فى الحكم على طبيعة الموضوع أو على طبيعة الشــخص • فقد ننسب الى الذات أو الشخص حاجات أو رغبات ليست عنده مثل الحب والكراهية • كذلك قد لا يحقق الموضوع اللذة أو السعادة المطلوبة •

وقد نختلف فى الحكم الشخصى على الغايات ، على الحياة مثلا التى نقدمها فداء للوطن أو شهادة فى سبيل الله • وفى هذه الحالة يصبح الموت الذى هو أكبر الشرور وسيلة من أجل غاية وخير أسمى • وقد يفضل بعض الناس الموت على الفشل فى الحياة • وقــد تكون الحياة القصــيرة المليئة بالاعمال أفضل من الحياة الطويلة التى لم تحقق أية غاية •

ويناقش علماء الاخلاق طبيعة الاهداف المختلفة للطبيعة الانسانية • ولكنهم على اختلاف مذاهبهم يحاولون أن يوفقوا بين العدالة والسعادة ويقول أصحاب المذهب النفعى أن السعادة الحقيقية ليست سعادة الفرد المثقل عن الاخرين • والعدالة الحقيقية ليست عدالة الفرد بل عدالة الجميع وتدفع المشاركة الوجدانية الناس الى المشارك فى سعادة الاخرين • وسعادة الانسان هى فى العمل الذى يجلب السعادة الى الاخرين • والعدالة يجب أن تكون بناءة ، أما الظلم فهو يهدم المجتمع • ان العدالة فى نظر أصحاب المذهب النفعى هى وسيلة لتحقيق السعادة ، ومن أجل ذلك ، فهى خــير بالنسبة لكل فرد ولجميع الافراد ، أما فى نظر (كنط) فالامر الاخــلاقى يفرض نفسه على الارادة الانسانية وهو أمر مطلق وغير مقيد بأى شرط • ولا شك أن تصور الواجب قد بلغ درجة عالية من النقاوة فى هذه الاخلاق النقدية حتى يصبح الواجب واجبا لذاته •

يقول (جوبلوه) اننى حين أنظر الى أخلاق المنفعية وأخلاق الواجب والعدالة ، أميل الى اعتبار الاولى أخلاقا لى أنا ، والثانية أخلاقا للناس• فعدالة الناس أمر يهمنى • وانى لارجو دائما أن يكون المجتمع الذى أعيش فيه ، مجتمع عادل ، يعرف واجباته تجاه الافراد ولكن من يعرف حقوقــه

يجب أن يعرف واجباته أيضا • وكما يعتقد (كنط) فانه من الضرورى أن نلزم أنفسنا بالعدالة ، التى نلزم بها الاخرين •

ان علماء الاخلاق يجدون أنفسهم أما غايتين هما : السعادة والعدالة• ويفترض النفعيون أن العدالة هى وسيلة لتحقيق السعادة للانسان العادل• بينما يعتقد (كنط) ، أن الواجب هو الغاية النهائية • وهو يقول فى كتاب نقد العقل العملى : (أيها الواجب أيها الاسم العظيم ، أين أجد جذور هذه الشجرة النبيلة ؟ ان الارادة الطيبة هى الخير الذى لا يختلف عليه الناس • ان القانون الاخلاقى ، يفترض الوعى ، والضمير) •

وأنسان بلا ضمير ، أنسان بلا أخلاق • وتظل الاخلاق أمرا مطلقا حتى يعمل الانسان بدافع من ضميره وعقله على تحقيقه •

ان الاخلاق الانسانية يجب أن توفق بين السعادة والعدالة ، بين خير الفرد وخير المجموع ، حتى يجد الانسان سعادته فى عمل الخير الذى يعود بالنفع على الجميع • والحكمة هى البحث عن السعادة بواسطة المعرفة وادراك الحقيقة •

وخلاصة القول ، أن الخير بالنسبة للانسان بوصفه كائنا حيا هو الصحة والقوة ونموا حياة وبقاء الصحة • أما الخير بوصفه كائنا شعوريا فهو اللذة والسعادة والغبطة والسرور • لكن الخير بالنسبة للانسان بوصفه كائنا عاملا فهو الحقيقة والعدالة والمال • وتلك هى الغايات الحقيقية للانسان •

اننا نستطيع أن نحصل على جميع الخيرات ، اذا حققنا العدالة

وادراكنا الحقيقة ، وغرسنا هذه القيم فى واقع الحياة • ويكفى أن نؤكد أن الانسان يسعد دائما بتحقيق هذه القيم والغـايات ويشـقى بعـدم تحقيقها • وسوف نطرح بعد ذلك سؤالا هاما،كثيرا ما يتطرق الى الاذهان وهو : هل يمكن قياس القيم ؟

سـؤال هل يمكن قيـاس القيم ؟

نحن نعنى بالقياس ، عملية التحديد الكمى للاشياء من حيث الابعاد والمساحة والوزن • والرياضيات هى علم القياس • ونحن نطبق الرياضيات سواء الحساب أو الجبر أو الهندسة ، فى قياس الاشياء التى نصادفها فى التجربة • وكما نقيس أحجام الاشياء ، نستطيع أن نقيس مدى شـدتها أو حدتها ، مثل الصـوت والضـوء •

ويذهب (بنتام) الى أننا نستطيع أن نقيس اللذة والالم ، وبالتالى القيم التى ترتبط بهذين الاحساسين • لكن هل من الممكن أن نقول أن هناك قيمة مساوية للاخرى ، أو قيمة أكبر أو أصغر من الاخرى • ان التساوى معناه أن تحل الواحدة محل الاخرى ، والاكبر معناه أننا نستطيع أن نضيف قيمة جديدة الى القيمة المتساوية •

فهل من الممكن أن تحدث مثل هذه الاضافة ، أو هذا الجمع ، فى عالم القيم ؟ يبدو لنا لاول وهلة ، أن القياس ممكن بالنسبة للقيم الاقتصادية ولا شىء أوضح من (الاسعار) للدلالة على ذلك •

أما تقديرنا للقيم الانسانية الاخيرة ، فسوف يكون تقديرا عقليا بحتا، بالنظر الى الوسائل التى يمكن أن تتحقق بواسطتها • ومن أجل ذلك نختار

بعض الوحدات ، مثل درجات الامتحان • وقد أجد فى هذه الحالة ، بعض الاجابات المتساوية أو الممتازة أو الضعيفة • وكذلك الحال ، بالنسبة للاشياء الفنية ، والافعال والاعمال التى لهاآثار أخلاقية •

يقول البعض : حياة قصيرة وصالحة أفضل من حياة طويلة بلا نفع أو فائدة • والحكم الاول معناه أن الحياة وسيلة من أجـل غاية أكبر وفى الخير • أما الحياة فى الحكم الثانى ، فهى غاية من أجل ذاتها • وقد يرى بعض أن الحياة خلقت من أجل الاستمتاع والسعادة ، بينما يرى البعض الاخر أن الحياة جعلت من أجل العمل الصالح • وماذا نقول عن الفـداء والتضحية ، وعن آلاف الشهداء الذين يقدمون حياتهم فداء للوطن ؟ أن الحياة فى نظرهم هى وسيلة من أجل تحقيق هدف أكبر هو الحرية والعدالة•

فكرة الحرية

لعل من أهم المسائل التى شغلت اهتمام المفكرين عامة والفلاسفة خاصة عبر التاريخ الانسانى كله هى مشكلة الحرية • ولذلك نجد الفلاسفة على أختلاف أتجاهاتهم ومذاهبهم يتناولون هذه المشكلة بشكل أو بآخر من ثنايا حديثهم عن مشكلات الفلسفة ذاتها •

وقد اختلفت آراء الفلاسفة حول موضوع الحرية ، فمنهم من أنكرها ونادى بأن الانسان انما يخضع فى كل حياته وتصرفاته للجبرية المحضة التى فرضت عليه دون أن يكون باستطاعته الافلات من قبضتها ، اذا الجبرية هى التى تحدد أفعاله وتوجه سلوكه ، ومن أنصار هذا الاتجاه (أسبينوزا) الذى يرى أن الناس يقعون فى الخطأ حين يعتقدون أنهم أحرار • ومع أنهم يشعرون بممارستهم الذاتية لافعالهم ، الا أنهم فى حقيقة الامر يجهلون الدوافع التى تحركهم لهذه الافعال ، الامر الذى جعل (فولتير) يذهب الى القول بأننا كعجلات دائرة فى آلة كبرى ، وأن عقولنا تمضى فى عملياتها الفكرية كما لو كانت تتمتع بالحرية ، فى حين أنها ليست سوى عجلات فى بناء تلك الالة ، وكنتيجة لذلك فانه يرى أن من الممكن التعرف على الفعل الحر ، فى حين أنه من المستحيل معرفة أسبابه وعلله •

وعلى أية حال فقد تشعبت الاراء — على النحو الذى سيرد تفصيله — واختلف فى تفسير مدلوله كلمة (حرية) بل تضاربت الاقوال والاتجاهات حول اثباتها أو نفيها •

ومما لا شك فيه أن لهذه الكلمة فى تاريخ الفكر الفلسفى والاجتماعى

استخدامات متعددة فهى قد تتمثل تصور أخلاقى أو اجتماعى أو سياسى يرتبط آما بالافراد بعضهم بالبعض الاخر واما بالظـــروف والاوضـــاع الاجتماعية التى يحياها الفرد ، وحتى فى هذا النطاق المحدود ، فانه لا مفر من التسليم بوجود بعض أوجه الاختلاف حول استعمال هـــذا المصطلح حيث أن معظم الجدل السياسي أو الفلسفى الدائرة تجاه معنى أو طبيعة الحرية ، أنما ينصب أساسا على مدى صحة وملائمة التطبيقات الجزئية لمدلول هذا المصطلح •

وتاريخ الفكر الانسانى لا يتفتح لنا فقط من خلال صور عديدة من صور الحرية ، وانما يكشف لنا أيضا عما يقابل هـــذه الصـــور من صـــور الحتمية • ولهذا فيتعين على كل باحث مدقق بخوض فى معالجة مشـــكلة الحرية ، أن يدرك ما يقابلها وأن يخوض غمار مشـــكلة الحتمية أيضـــا ، وها هنا سيجد أن الجبرية تختص بالسلوك الانسانى بينما تمثل الحتمية مقولة عامة يخضع لها الانسان والطبيعة على حد سواء •

والواقع أن حياتنا العملية اليومية وما يسودها من قوانين وضعية والهية ، انما تفترض ـون الانسان حرا فى أفعاله ، حـــرية يكون الفـــرد مسئولاً عما ينجم عنها من نتائج ، اذا المسئولية مرتبطة بالحرية وجـــودا وعـــــدما •

ان قوام الاخلاقية أن الانسان حيوان أخلاقى ، وهو الكائن الوحيد من بين سائر الكائنات ، الذى يملك ارادة التغيير عن وعى وبصيرة ، فينزع بمحض تفكيره وارادته الى مجاهدة ميوله وغرائزه ، فالانسان الحر فى نظر (رينوفيه) هو دعامة الحياة الاخلاقية وأساس الحياة العقلية •

فعند قولى بأننى قمت بعمل شىء ما يملىء حريتى ، فانه يفهم ضمنا من ذلك بأنه كان فى استطاعتى أن أفعل غير ما قمت به من فعل ، حينذاك فقد يمكن أن أعتبر مسئولا مسئولية أخلاقية عما أصدر منى من فعل .

الحتميـة وصـورها المختلفة :

الا أن دعاة الحتمية يرون أن كل ما يحدث فى العالم هو محكوم تماما عن طريق قوانين علية صارمة ، ويقررون بناءا على ذلك أن ما يحـدث فى لحظة معينة ، انما هو النتيجة الضرورية لمـا حدث فى اللحظة السابقة . بمعنى أن الحاضر مرتبط ارتباطا وثيقا بالماضى ، وهو بدوره يتحكم فيما سيحدث فى المستقبل ، وفى مثل هذا القول لا توجـد أية امكانية لحـرية الاختيـار .

ورغم أنه من الصعوبة بل ومن المستحيل علينا أن نبرهن على صدق هذه النظرة ، الا أن الغالبية العظمى من النـاس قد تراءى لهم أن سـائر أفعالهم وأنشطتهم العادية فى حياتهم اليومية ، انما يسيطر عليها القـدر والحتمية ولا دخل لارادتهم فيما يقع لهم من أحداث ، ومن ثم فان موقفهم هذا ينعكس أيضا على الاشياء وعلى الكائنات الحية الاخـرى ، بما فيها الغير من الانسان بسلوكه الارادى واللاارادى .

والامر الذى لا شك فيه أن التسليم بمبدأ الحتميـة فيما يختـص بالسلوك الانسانى ، انما يثير مشكلات كثيرة ، ومنها أننـا حينما نؤمـن بالحتمية فاننا سوف نتطلع الى توقع ما سيكون عليه سلوكنا فى المستقبل ما دمنا نملك فى المـاضى والحاضر علة هذا السلوك ، ونحن نعـرف أنه فى نطاق الحتمية ، نقبل بأن يكون لكل معلول علة ، ولمـا كان المستقبل معلولا

للحاضر ، فانه على هذا النحو يمكن لنا أن نضع صـــورة تكاد مكتملة لمــا سيكون عليه المستقبل ، أى أنه يمكن التسليم فى هذه الحالة بمشروعيــة التنبــؤ .

أما فى نطاق الطبيعة فان مفكرا مثل (لالاند) يقول فى هذا الصدد : ان جميع أحداث العالم ومن بينها أفعال الانسان لها نظام منطقى ، أى تدخل فى نظام العناصر على صورة يكون كل منها مرتبط بغيره ، وحين نعــرف ارتباط كل عنصر من العناصر ، أمكن التنبؤ به أو باحداثه ، ومثل هذا ما عبر عنه (لابلاس) تجاه مبدأ الحتمية المطلق — أصدق تعبير بقوله (ينبغى علينا أن نعتبر الحالة الراهنة للكون على أنها نتيجة لحالته السابقة وسببا لحالته المستقبلة) .

ونحن نرى مثل هذا الرأى لدى (كارل ماركس) فى المادية التاديخية حيث يقرران التاريخ يخضع لقوانين اقتصادية مادية تحــركه فى اتجــاه المستقبل ، فالانسان عامل من جملة العوامل التى تدخل فى نظام حــركة التــاريــخ .

ولعلنا نسوق مثالا يؤيد دعوى الحتمية بالنسبة للسلوك البشرى ، فقد اعتمد أحد المحامين على وجهة النظر هذه فى معظم مرافعاته عن المجرمين ، فنراه يبرر ارتكاب جرائم القتل استنادا الى دوافع خارجية ، ففى احدى مرافعاته يقول : (فالطبيعة عنيفة وذات بأس شديد ، وتستمر فى نشاطها بوسائلها الغامضة ، نحن جميعا ضحايا لها فلا نملك أن نؤثر أنفسنا بالعمل لمصلحتنا أبعد مما تفعله الطبيعة ، ومن ثم فان الطبيعة تخضــع جميــع أنشطتنا وغير مما يدخل فى نطاقها لسيطرتها ، وليس لنا ازاء هذا الامر

الا القيام بأدوارنا المرسومة فى هذا المجال الطبيعى المسيطر •

كما عرض (مارك توين) آراء مماثلة لمـا ذكر فى كتابه (تأملات فى الدين) حيث صرح : أن المرء لا يمكن أن يلام على ما آل اليه وضعه من حيث وجوده وشخصيته وذلك لانه لم يكن حرا فى تكوين ذاته أو شخصيته على ما هى عليه ، فليست له القدرة على التحكم فى نفسه ، ذلك لان عملية التحكم انما ترجع فى الحقيقة الى المزاج أو الخلق لاى شخص المحيطة بالانسان ، والتى تؤثر فيه من المهد الى اللحد • ومن ناحية أخرى فانه لهذا السبب عينة عن أن يملى ارادته على الاخرين أو يفرض عليهم أى تأثـير ، يكون ملزما لهم ، فضلا عن أنه لا يستطيع أن يوجه ذاته أو أن يخضعها فى حرية تحت أى صورة من صور الالزام الذاتى ، ولذلك فهو مخلوق يستحق الرثاء والشفقة وليس اللوم والازدراء ، لقد ألقى به فى خضم الوجود دون أن تتاح له فرصة التروى للتقبول أو الرفض •

ولكن اذا كان السلوك البشرى محكوما بقوانين علية صارمة — على النحو المشار اليه — فيتضح لنا كيف أن نتصور امكاننا تجنب القيام بالفعل الذى صدر عنا قبل صدوره ، اذا كانت هذه العلل مختلفة ، ومنها ما هــو بالقطع خارج عن ارادة الفاعل أو ليست فى بؤرة شعوره ، ولكن لمـا كانت هذه العلل هى على ما هى عليه ، فانه ينتج من هذا أن الانسان يكون منساقا الى أن يفصل على نحو ما صدر عنه من فعل فحسب •

وبعبارة أخرى لو أن الحتمية حقة ، عندئذ فان ما يقــوم به الناس يخضع للعلية تماما ، ونحن ندرك المقدمات العلية فى أية حالة جزئية ، ومن ثم فان ما يحدث يكون من المحال ألا يحدث • وفى ضوء ذلك فليس لاحد

القدرة فى أى وقت ما أن يسلك سبيلا آخر ، وها هنا تكون الحرية وهما من الاوهام ، كما تنتفى المسئولية عن الموجودات البشرية ازاء ما تقوم به من أفعال وتصرفات ، وبالتالى لا يكون للمسئولية الاخلاقية أى معنى •

أضف الى ذلك أن الحتمية فى نطاق الظواهر الطبيعية وغـيرها قـد تسمح بالمكان التنبؤ بالصورة المستقبلية لهذه الظواهر ، أما فى مجال أفعال الانسان فالامر جد مختلف ذلك لان الوقائع التى نقابلها فى هـذا المجال تتميز بطابع فريد ، من حيث أنها قد لا تخضع للتجريب العلمى ، لانها ترتبط بارادة الانسان وبشخصيته وبتكوينه المـاضى ووراثته وبالظروف المحيطة به ، ومن هذه الامور ما هو ظاهر محسوس وما هو مختلف عن ملاحظتنا ، وأهم من هذا كله ، اذا كنا نسلم برأى (فرويد) فيما يختص بالعقل الباطن ومكنوناته اللاشعورية ، فان كثير من أفعالنا الظاهرة لا يمكن تفسيرها أو التنبؤ بها ، اذ أنها تنبثق من منبع خفى هو اللاشعور ، اذن يمكن التنبؤ بفعل الانسان ، ازاء هذه العوامل التى تخفى قدرا كبيرا من أرضية الفعل ومصـدر انطلاقه •

والغريب فى الامر أن الناس فى حياتهم العادية وهم يسلمون بالقدرة والحتمية — كما أشرنا آنفا — يقعون فى تناقض عجيب مع أنفسهم ، ذلك أن سائر النظم التى تظلل حياتهم الاجتماعية ، سواء منها النظام الدينى أو السياسى أو الاخلاقى أو القانونى ، أنما تسلم بمبدأ المسئولية ، بمعنى أن هذه النظم جميعا تقوم على الاخذ بمبدأ الحرية فى الفعل الانسانى ، والا أصبح سلوكنا كله مصادرا على مبدأ الحتمية ، وبهذا تنفى كل أنواع المسئولية الدينية والمسئولية الاخلاقية والمسئولية السياسية والاجتماعية

••• الخ ، وكذلك تصبح صيغ القانون المعترف بها صيغا جوفاء لا محتوى لها • وهكذا يقع الانسان العادى فى خضم هذه التناقضات المريعة ، فهو لا يستطيع التحلل من الايمان بحرية الفعل والا لنبذ جميع النظم التى أشرنا اليها •

وعلى هذا النحو فاننا يجب أن نتخلى عن فكرة القدرية الساذجة ، التى تضلل حياة الرجل العادى ، وأن ينطلق منها الى نقيضها وهو حرية الفعل ، لان التمسك بالحرية هو أمر ينطلق عن وعى الانسان الكامل بوجود أنه وبشخصيته وبمسار سلوكه العام ليس فى حياة يوم أو آخر ، بل فى مراحل حياته كلها التى تحددها نقاط التحول الكبرى فى هذه الحياة ، وهذه بدورها تكون وقفات حيوية تلمع فيها أحكام الاختيار ، كمعالم للتحول الجذرى فى حياته الانسانية •

واذا كان دور الحرية فى حياة الانسان ، هو الذى يشهد به الوجدان وتقره سائر النظم والقوانين ، فما الذى يدعونا اذن الى أن نجعل من الحرية مشكلة للدراسة والبحث ، بصفتها أخطر مشكلة انسانية تعرض لنا فى بحوثنا عن الانسان وسلوكه •

يبدو أن ثمة محاولة لاحتذاء فكرة الحتمية فى الطبيعة ، بها فى مجال السلوك الانسانى وقد وجدت هذه المحاولة تكأة لها عند رعاة الجبرية الذين كانوا وما زالوا يتجاهلون حقيقة الفعل الانسانى الحر ، فيتجهون الى القول بالجبر اراحة لانفسهم من عناء البحث عنمكونات الفعل الحر وطبيعته ، وعلى هذا النحو ينشأ صراع بين دعاة الحتمية ودعاة الحرية فى مجال السلوك الانسانى •

ومن ثم فقد تساءل الفلاسفة عما اذا كانت هناك حتمية أم حرية ؟ وهل يمكن اقامة علاقة بينهما ، بحيث يجتمعان معــا ا دون أن يتعــارض احدهما مع الاخــر •

فى الواقع هناك ثلاث اجابات ممكنة على هذين الســؤالين ، تقــرر الاجابة الاولى وجود الحرية وجودا أصليا فى الوجود والحياة ، بينما تذهب الاجابة الثانية الى أنه لا وجود للحرية ، اذ الانسان والطبيعة والوجــود تخضع فى صميمها للحتمية التى تقرر بأن لكل معــلول عــلة • أما الاجابة الثالثة فترى أن الحياة الانسانيةوالطبيعية تعتبر توفيقا بين الحرية من جهة وبين الحتمية من جهة أخرى •

وعلينا الان أن نحدد معنى كلمة (حــرية) فهذه الكلمــة التى كثر استعمالها ، لا يمكن بسهولة حصر مدلولاتها وتبيان معانيها ، ولكننا سنحاول ذلك بالنسبة لمــا تعنيه من وجهة النظر الفلسفية فى مقابل (الحتميــة) ، حيث أن مثل هذا التحديد يساعدنا فى مجال تناولنا للمسألة •

الحرية فى معانيها المختلفة :

ولو تساءلنا عن معنى الحرية ، لوجدناها تعنى بوجه عام فكرة أنعدام القسر ، أو بعبارة أدق فان الحرية تعنى قدرتنا على اختيار الفعل عن روية مع استطاعتنا رفض القيام به ، وبديهى أن هذا الاختيار يتصل بقدرة الفاعل وامكانياته •

وعلى هذا النحو فان أول ما يتبادر لاذهاننا من خصائص الحرية ، هو الجانب السلبى منها ، الا وهو قدرتنا على الرفض والوقوف أمام الموانع

والعقابات التى تقيد اختيارنا الحر سواء كان هذا الامر من جانب الافراد الاخرين أو من سواهم ، ومن هذا المنطلق يتضح لنا الجانب الايجـابى للحرية ، وهو ذلك الجانب الذى يعبر الانسان حرا بالمدى الذى يستطيع معه أن يختار أهدافه الخاصة أو مسار سلوكه ، فيكون قادرا على اختيار ممكن واحد من بين امكانيات الفعل المتاحة له ، وهنا لا نكون مكرهين على القيام بفعل ما ، كما لا يكون ثمة عائق يعترض اختيارنا الحر ، من قبـل ارادة شخص آخر أو أية سلطة أخرى •

لنتفق اذن على أن الحرية بالمعنى المتقدم ـــ كما ذكرنا ـــ أى عـدم الخضوع القسر أو الاكراه الذى يمارسه شخص آخر يطلق عليها أحيانا اسم الحرية السلبية (أو) التحرر من القسر ، وربما كان مـوقف جـون ستيورات مل من الحرية فى مقالته أصـدق تعبير فى الانجليزية عن هـذا التصور للحرية ، فهو يؤكد على هذا عندما يتحدث عن الفردية والتلقائية واستبداد العادة والموضوعات الاخرى •

ومع ذلك يذهب بعض المفكرين الى أن انتفاء القهـر هـو الشرط الضرورى والكافى لتعريف الحرية ، فطالمـا كان الفرد يعمل بمحض ارادته غير مكرها على ما يقوم به من عمل فان سلوكه يصف على هـذا النحـو بالحرية • ولعل هذا هو ما عناه (رسل) حين قال : (أن الحرية هى غياب العوائق التى تعوق اشباع الرغبة) •

كما يشير (جراهام والاسى) الى نفس المعنى بقوله : (أن الحرية هى القدرة على المبادرة المستمرة) •

ومن ناحية أخرى ، فان الشخص الذى يتصرف حسب ما تقضى به رغبة الحاكم أو الرئيس بحيث يكون تصرفه صادر عن رغبته الذاتية ، وانما يتم وفقا لرغبة الغير فان سلوكه على هذا النحو لن يتصف بالحرية ، ثم لن يكون حرا بمعنى الكلمة • ومما لا شك فيه أن الحرية هى فى جوهرها القدرة المباشرة على امكانية الاختيار ، وامكانية الاختيار بدورها لا تعنى انعدام القسر فحسب ، بل تعنى أيضا القدرة على معرفة توافر امكانيات الفعـل وخصـائصه •

ومن ثم فلا يمكن أن يقال أننا أحرارا حقا فى اختيار واحد من بين سائر امكانيات الفعل المتاحة ، ما لم يكن باستطاعتنا انجاز أى فعل من هذه الافعال المتعددة ، التى تعرض لنا فى عملية الاختيار الحر ، أى ما لم نكن على قدرة للقيام بها ، وهكذا فان غياب الوسيلة أو القدرة على فعل (س) متكافىء مع غياب الحرية لاتيانه •

والواقع أن كثيرا من التصورات التى تتردد حول مفهوم الحرية فى الفكر السياسى الحديث انما تفترض أن امتلاك الوسائل أو القـدرة على تحقيق الاهداف المفضلة يشكل جزءا من مفهوم الحرية (مفهوم أن يكون الانسـان حـرا) •

والامر الذى لا شك فيه ، أن الحرية الحقيقية لا تنحصر فى مجـرد انعدام كل قسر ، اذ ليست الحرية مجرد انبثاق تلقائى • وقـد يكون فى وسعنا القول بأن الحرية لا تتطور ولا تنمو الا بمواجهتها للعوائـق التى تحاول الحد منها ، فأنا لا أكون حرا حينما أكتفى بممارسة تلقائيتى ، بل

أننى أصبح حرا بمعنى الكلمة حينما أعمل على توجيه تلك التلقائية فى اتجاه التحرر الحقيقى ، فشرط الفعل الحـــر أن تكون بوعيك الكامل ، شاعـــرا بالحرية أثناء القيام بفعل الاختيار •

فالحرية الانسانية هى حرية تتسم بطابع الصراع ، لانها ذات فاعلية مستمرة ونشاط موصول وجهد لا ينقطع •

وعلى أية حال فقد تعددت تعريفات الحرية ، ولن نستطيع أن نقرر فى هذا الصدد الى أى مدى يمكن أن نؤلف من صيغ التعريفات المختلفـــة صيغة واحدة تصدق على معنى الحرية ، الا أننا مع ذلك سنقوم بعـــرض أهم هذه التعريفات التى قال بها الفلاسفة •

أن أول ما يقابلنا فى هذا الشأن ، هو اتفاق لفيف من الكتاب الانجليز على استخدام لفظى بمفهوم واحد عن الحرية ، ومن ثم فان هذا المفهـــوم ينطبق عندهم بصورة مطلقة على ميادين متعددة من الدراسات الانسانية ، سواء أكانت أخلاقية أو قانونية ، أو سياسية أو نفسية وغيرها •

ويجدر بنا اذا أردنا المزيد من الايضاح حول كلمة الحرية ، أن نشير الى ما يعرضه (أندريه لالاند) فى معجمه الفلسفى عن معانى الحـــرية ، حيث نص على معناها الاجتماعى والسياسى والسيكولوجى والاخـــلاقى والميتافيزيقى •

وسنحاول أن نبين هذه المعانى فى ايجاز :

(أ) الحـــرية بالمعنى السوسيولوجى :

ترتبط الحرية بالمجتمع الانسانى والحياة الاجتماعية على مر التاريخ ،

فهى تشير الى تفاعل العلاقات الشخصية فيما بين الافراد أو الجماعات ، بمعنى أن يقوم المرء بممارسة نوع العمل الذى يرغب فى القيام به ، دون أن يعوق حركته أو يحد تلقائيته أى عائق ، ولكن على ألا يكون عمله هـذا متعارضا مع النظام أن القانون الذى ارتضته الجماعة أو المجتمع ، بحيث تتاح بنفس القدر حرية العمل للغير • وهذا ما نادت به المدرسة النفعيـة التى اعتبرت أن أهم مقومات السعادة التى يبلغها الفرد انما تكمن فى ظل الحرية ، ولكنها مع ذلك لا ترى أن تكون هده الحرية مطلقة ، بل مثلها كبقية الحقوق الاخرى التى تخضع بدورها للحدود التى يقررها القانون ، بحيث تتفق حرية كل فرد مع حرية الافراد الاخرين ، ومن ثم فان الحرية على هذا النحو لم تعد مطلقة من كل قيده بل هى محدودة بمعيار (أكبر قدرمن الحرية لاكثر عدد من الناس) • وهذا يعنى أن الحرية بالمعنى المطلق تصبح من الامور المرفوضة فى مجال العلاقات الاجتماعية ، والتى لا تتلائم مع نسق المجتمع وطبيعته ، وحتى لو تصورنا أن مجتمعا ما من المجتمعات يسمح بمثل هذه الحرية التى لا تعرف حدودا ، فلا شك أن مثل هذه الحرية المطلقة ستكون عاملا من عوامل هدمه والقضاء عليه •

ولذلك فالحرية عند النفعيين ليست بمثابة قوة لا تخضع لاى قانون بالمرة ، بل هى قدرة محدودة داخل المجتمع ، وهـذا الرأى يتعـارض فى جوهره مع المذهب الفردى الذى يرى أن الحرية لا تحددها أية حدود ، بل يجب ألا تتقيد بأية قيـد •

(ب) الحـرية السياسـية :

وهى تقوم على حرية المواطن فى ممارسـة كافة حقوقـه السياسيـة

المشروعة ، والتى كفلها له المجتمع الذى يعيش فيــه وفى ظــل الفلســفة السياسية لهذا المجتمع ، كحق الانتخاب مثلا ، ويتم ذلك فى اطار من الامن والطمأنينة ، فالحرية السياسية هى بالدرجة الاولى تعنى حرية الاشتراك فى ادارة وتنظيم الحكم أو حكم الشعب ، أى أنها تعنى أن أعلى سلطة فى المجتمع هى سلطة الشعب ، الذى يعــبر عنها من خــلال قنوات حكومــة الشــعب •

وهكذا فان فى وسعنا أن نقول أن عملية الاشــتراك فى الحــكم أو المشاركة السياسية من الامور التى تدخل فى معنى (الحرية) فى المجتمــع على الاقل بطريقتين :

أولهمــا :

أن النشاط السياسى والمشاركةفىالحكم بشكل حجر الزاوية والاهتمام البالغ لدى الغالبية العظمى من الناس ، ومن ثم فان حق الاشتراك فى هذا الحكم واتاحة الفرصة لممارسة هذا اللون من النشاط ، يمثل احدى الحريات التى يرنو اليها البعض •

وثانيــا :

أضف الى ما تقدم ، أن هذه الحرية تشكل جــزءا لا يستهان به ، من حيث أنها تؤثر بصورة كبيرة على سائر الحــريات الاخــرى فى الحيــاة الاجتماعية ، ولا يعنى هذا بالطبع أن نقول بأنه كلما سادت الديمقراطية داخل المجتمع ، ينتج من ذلك زيادة فرصالناس فى المشاركة فى الحكم ، يؤدى بالتالى الى اتساع نطاق الحرية فى مجالات الحياة فى المجتمع ، فقــد

تتسم بعض الديمقراطيات بالقهر أو التقييد ، أو عدم التسامح فى بعض مجالات الحياة ، وبخلاف هذا الحق ، فكثيرا ما يكون التوسع فى بعـــض الحريات على حساب حريات أخـــرى •

وحيث أن الديمقراطية باعتبارها شكلا من أشكال الحكم ، تنطـــوى بالضرورة على حق اشتراك الاغلبية من أعضاء المجتمع السياسى فى شئون الحكم ، فيمكن القول أن الحقوق الضرورية والتى تعمل على خلق الرأى العام وتتولى التعبير عنه ، تعتبر جزءا متكاملا لاى نظام ديمقراطى •

وصفوة القول هو أن الحرية السياسية بمعناها سالف الذكر ، تشكل جزءا من نسق من الحريات أكثر تعقيـــدا لاى مجتمـــع متحضر ، ومن ثم فالحرية السياسية ترتبط منطقيا وعليا بسائر الحريات التى استقرت داخل المجالات الاخرى من النشاط الفردى •

(ج) الحـــرية النفســـية :

تتضح الحرية السيكولوجية (النفسية) فى الاستقلال التام عن سائر الدوافع والبواعث الغريبة عن الفرد ، ومن ثم يصدر فعل الانسان من أعماق ذاته فيجيىء معبرا عنها • فهذه الحرية النفسية تعنى أبسط صورها خـــلو الانسان من الامراض والعقد النفسية ، وسلامة جهازه النفسى والعصبى ،

أو كما قال (ليبتز) : أن الله وحده هو الحر الكامل أما المخلوقات العاقلة فلا توصف بالحرية ، الا على قدر خلوصها من الهوى) ، وهو يعنى بذلك أن الانسان يتصف بالحرية فى الحالة التى يستطيع معها أن يتخلـــص من شهواته ومن نزواته ، أى أنه يتجنب فى تصرفاته ما تمليه عليه الاهواء أو الغرائز ، بل يصدر سلوكه عن تلقائية روحية •

(د) أما عن الحـــرية الاخلاقية :

فهذه الحرية تبدو فى مجال الاختيار بين الخير والشر أو بين الفضيلة والرذيلة ، وهو ما يوحى بأن هذا الاختيار انما يتم بعد روية وتدبر ، بمعنى أن يسير الانسان فى سائر حياته مهتديا بمبدأ خلقى واضح يقتنع به صاحبه. حيث أن السلوك الاخلاقى العشوائى ، أى السلوك الذى لا يستند الى هدف يتسم بالتعقل والتبصر ، كأن يكون تصرف الانسان عبارة عن رد فعل لمـــا قد يواجهه من مواقف فى حياته ، مثل هـــذا النمط من الســـلوك لا يؤدى بالانسان الى أن يكون حـــرا .

(هـ) وبالنسبة للحـــرية الميتافيزيقية :

فقد اختلف المفكرون حول ما يقابل الحرية ، فمنهم من رأى أنها تقابل الحتمية ، أو تقابل (الضرورة) أو تقابل القضاء والقدر ، أو تقابل (العلية)، وسوف نبين أنواع هذا التقابل تفصيلا .

١ ــ الحـــرية فى مقابل الحتمية :

وهى تتمثل فى القدرة على الفعل اسنادا على هذه القدرة وحـــدها ، وهذا هو ما عبر عنه بوسيوه : (اننى كلما بحثت فى ذاتى عن السبب الذى يدفعنى الى العمل ، فاننى أشعر بوضوح بأن حريتى انما تنحصر فى هـــذا الاختيار) ، والاختيار فى هذه الحرية الميتافيزيقية يقطع بوجود النفـــس وأصلها أو بخالقها بداءة مهما كانت صورة الخالق .

أما كلمة الحتمية ففحواها أن المحتم هو ما وقع ســـابقا ، ولم يكن للمرء فيه يد أو حيلة ، فالحتمية بهذا المعنى ترى أن كافة أحـــداث الكون

وبخاصة أفعال الانسان ، مرتبطة بعضها بعضا ارتباطا محكما لا يسمح بالاستثناء ، فاذا كانت الاشياء على حالة ما فى لحظة معينة من الزمن ، لم يكن لها فى اللحظات الماضية أو القادمة ، الا حالة واحدة تلائم حالتها فى تلك اللحظة المعينة •

وأصحاب هذا المذهب يرون أن لهذا الكون نظاما كليا ، لا يشذ عنه فى الزمان والمكان شىء ، وأن كل شىء فيه انما يتم وفق ضرورة صارمة ، وأنه من المحال أن يكون أطراد الاشياء ناشئا من قبيل المصادفة والاتفاق •

ولكن قوبلت هذه النظرية بهجوم عاصف ، خاصة من قبل لفيف من العلماء أمثال (ادينجتون) و (ديراك) ، فيصرح لنا (أدينجتون) أن فرض الحتمية يعوزه الدليل ، حيث أن تقدم العلم والنظريات العلمية الحديثة ، قد قوضت مبدأ الحتمية المطلق ، وأفسح المجال لمبدأ آخر وهو مبدأ اللاحتمية ، بينما يرى (ديراك) أن الطبيعة تجد نفسها فى لحظات معينة أمام عدة اتجاهات وفى مفترق طرق ممكنة ، مما يتعين عليها أن تختار احدى هذه الاتجاهات وخاصة مما يعرض عليها ، وعلى هذا النحو فلا يمكن التنبؤ بما سيحدث • فما أكثر الظواهر التى نجهلها اذا قيست بتلك التى نعملها والتى يظهرنا على طبيعتها ما بذلناه من بحث وجهد •

٢ — الحرية فى مقابل الضرورة :

فكلمة الضرورة أو الضرورى،كما قال أرسطو هو مالا يمكن ألا يكون• ولقد رفض بعض الفلاسفة أن ينسب للحرية مفهوما سلبيا ، لانه لا يريد أن تكون الحرية مجرد انكار للضرورة ولكن من المؤكد أن فهم معنى الضرورة قد يساعدنا على تحديد معنى الحرية •

وكلمة الضرورة قد تؤخذ بمعنيين : فان الضرورى من جهة هو مايقابل الممكن أو العرضى وهو من جهة أخرى ما يقابل الحر أو المختار • وقد ظهرت الضرورة عند اليونان أول ما ظهرت على صورة فكرة القدر ، فترددت فى المأساة اليونانية فكرة القدر باعتباره تلك الضرورة التى لا بد لكل انسان أن يخضع لها • فاذا ما نظرنا الى مذاهب فلاسفة اليونان وجدنا الضرورة عند (لوقيوس) على شكل قانون ضرورى ، كما ظهرت عند بارمنيدس الذى جعل من الضرورى آلهة تحتل مركز العالم ، كما وردت أيضا عند أفلاطون فى أسطورة الارض التى تجعل الكون يدور حول محور من الضرورة ، ثم ظهر التعارض بين الحرية والضرورة بشكل واضح عند مفكرى اليونان ، حينما ناصر الابيقوريون الحرية ، بينما نادى الرواقيون بالضرورة •

ولكن يجب أن نشير هنا الى أن كلمة (الضرورة) قد تكون أعم من كلمة (القدر) ، فان القائلين بالضرورة اما أن يكونوا من أصحاب مذهب الحتمية أو (من أصحاب مذهب القضاء والقدر والجبرية) •

٣ — بالنسبة للحرية فى مقابل القضاء والقدر :

يتضح الاخذ بالاتجاه القدرى بصورة تكاد تكون شائعة فى التفكير الشرقى ، أكثر منها عند التفكير الغربى • وربما السبب فى ذلك هو ارتباط القدرية بالرسالات السماوية والعقائد الدينية ، التى هبطت أول ما هبطت فى الشرق • والقدرى يرى أن كل حادث فى الكون مكتوب أو مقدر منذ البداية ، وذلك من حيث وقت حدوثه وطريقة حدوثه معا فليس ثمة وسيلة التغيير هذا الاتجاه المقدر للحوادث ، فالقدرية تنظر الى المصير على أنه شىء خارج تماما عن الكائن العضوى ، فالقوى الهائلة هى التى تحكم

حياتنا ، ونحن فى قبضة قوى لا سلطان لنا عليها والموقف الوحيد الذى يمكننا اتخاذه حيال ذلك هو موقف الاستسلام والرضوخ ، أو موقف عدم الانفعال وعدم الاكتراث الباطن الذى دعا اليه الرواقيون • أما القوى الكونية والنجوم التى تكتب فيهـا كل المصـائر ، فان أى شىء يستطيع الانسان أن يبعثه من داخله لا يقدر ازاءها شيئا •

حقا أن أنصار القدرية (الجبرية) كثيرا ما يشككوننا فى قيمة شعورنا واحساسنا بالحرية ، ولكن يجب ألا ننسى أن انكارهم للحرية يستند الى فرض عقلى أو مصادرة عقلية ، الا الى التجربة ذاتها • أما اذا رجعنا الى الحياة العملية فسنجد أننا جميعا نعتقد بأنا أحرار ، اذ نجد أن المفكرين الذين ينادون — نظريا — بالقدرية أو الجبرية المطلقة يتصرفون فى حياتهم — كما سبق أن ذكرنا — كأنصار للحرية •

٤ — أما افتراض الحرية فى مقابل العلية :

بحيث لا يمكن القول أن الانسان يتصرف بحرية اذا ما كان فعـله يخضع للعلية ، ولكن مثل هذا الافتراض فضـلا عن كونه يقـودنا الى صعوبات ، فانه يجانبه الصواب ، ولذلك فان العكس ليس صحيحا ، وثمة حقيقة جلية واضحة تسمو على الجدل والمخالطة ، وهى لو أن فعـلى أو سلوكى يخضع للعلية ، لا يستتبع بالضرورة أن أكون مقيـدا للقيام به ، وهذا ضاهى القول بأنه لا يستلزم بالضرورة أننى لست حرا •

ولنضرب لذلك مثلا فنقول : أن الشخص المصاب بداء السرقة ، لا يمكن أن نعتبره فاعلا حرا ، حيث أنه لا يعمل فكرة ليقرر ما ينبغى له فعله هل

يسرق أم لا يسرق ؟ وحتى لو أنه فكر عن روية فانه مهما انتهى الى قرار ، فان سلوكه لا علاقة له بما استقر عليه ، اذ لا مفـر له من الانسـياق الى السرقة بحكم مرضه ، ولهذا فان تأملاته وأفكاره لا تعود عاملا عليا تبرر ما يقوم به ، ولا شك أنه يختلف عن اللص العادى .

• ـ العـلاقة بين الحتمية والجبرية :

والواقع أن هناك فرق بين الحتمية والجبرية أو القضاء والقدر ، حيث أن ضرورة حدوث الاشياء عند الجبريين ضرورة متعالية ، متعلقة بمبـدأ أعلى منها يسيرها كما يشاء ، وهو قضاء الله وقـدره ، على حين أن هـذه الضرورة فى نظر الحتميين كامنة فى الاشياء سارية فيها ، وهى الطبيعـة بعينهـا .

ولكى يصور موقف الجبريين بطريقة واضحة ، نعطى مثالا لشخـص فوق ظهر سفينة يسقط منها الى البحر ، فهو على رأى الجبريين ، اما أن يموت مقدرا له أن يغرق وتنتهى حياته فى هذه اللحظة ، واما أن يكون مقدرا له أن ينجو وتستمر حياته ، ومن ثم فهو على أى حالة من الحـالتين ليس بحاجة الى أن يبذل أقل جهد ، لان القدر قد رسم له النتيجة المحتومة بعد سقوطه من فوق ظهر السفينة ، وكذلك قد رسم له أن يسقط من فوق ظهر السفينة فى مكان معين من البحر ، وفى لحظة معينة من الزمان ، وكنتيجـة لهذا الاتجاه الجبرى فى تفسير السلوك البشرى ، يتعين على الشـخص الغارق أن يترك نفسه فى مهب الريح دون بذل أى مقاومة أو جهـد ، لان القدر أو العناية الالهية أو أى قوة خارقة أخرى قد رسمت قصة حياته ،

سواء بالنهاية أو بالاستمرار • وهذا يتعارض تماما مع صراع الانسان ورغبته فى البقاء ، لان كل فرد يواجه مصيرا حاسما فى حياته يتصرف تصرفا مادا وعنيفا لحفظ بقائه ولاستمرار حياته ، سواء كان يعلم أو لا يعلم أن القدر قد رسم له نهاية لهذه الحياة • فالشخص الساقط من فوق السفينة — دعاوى الجبريين — يناضل الى آخر رمق من حياته ، لكى ينقذ نفسه من المصير المحتوم أى الموت غرقا •

ولا يمكن أن نقتنع بفكرة القدر ، انما الاخرون المشاهدون لنتيجة المحزنة ، هم الذين يستلهمون من هذه الواقعة ، وهى واقعة الغرق ، لان هذا الفرد قدر له أن يغرق فى هذه اللحظة ، ومن ثم فالقول لقدر هو موقف للاغيار ازاء الفرد ، وليس موقف الفرد نفسه مهما كان ايمانه الدينى لانه رغم موقفه الايمانى لا يزال يشعر بأنه سيحيا ومستمر فى الحياة ويعمل كأنه يعيش أبدا ، ويرتب لغده دون أن تعوقه فكرة الموت أو القدر القاسى، ان كانت تؤرق وجدانه •

لقد اتضح لنا من مناقشتنا السابقة أن ثمة تقابلا بين الجبرية والحتمية • ولقد تبين لنا أيضا أن الحرية لها جانب سلبى يتمثل فى الرفض أو عدم قبول القسر أو الاكراه ، ولها جانب ايجابى يحدد بالمفهوم المتجه نحو حرية الاختيار لممكن واحد من بين عدة ممكنات وحرية الارادة الانسانية ، واتخاذ القرار ، وحرية الفعل •

فكرة الجوهر

لقد ذهب طاليس الذى يقال أن الفلسفة ابتدأت به فى القرن السادس قبل الميلاد الى أن الماء هو المادة أو الاصل الاول الذى تتكون منه الاشياء أما أنكسمندريس فلقد أرتأى بأن الماء لا يصلح جوهرا للاشياء وأنما المادة الاولى عنده أو جوهر الاشياء عنده هو اللامتناهى وجاء بعد أنكسمندريس أنكسيانس وذهب الى أن جوهر الاشياء هو شىء محسوس متجانس وهو الهواء • أو كما يقول الدكتور أبو ريان (قال •• بمبدأ محدود معين هو الهواء) • ثم لا نجد للكلمة وجودا عند هرقليطس فيلسوف التغير الا ان سياق مذهبه يجعلنا نعتقد بأن النار هى جوهر الاشياء •

أما الفيثاغوريون فلقد ذهبوا الى أن الاعداد هى جواهر الاشياء وأن الموجودات أعداد وأنغام • ويأتى دور الفلاسفة الايليين ، ونحن لا نجد عندهم لفظ الجوهر ويصعب أن نقرر ما اذا كانوا اعتبروا شيئا معينا هو جوهر هذا العالم • الا أننا نجد الحقيقة الأولى عند كل من اكسانوفان وبارمنيدس ومليسوس تتبلور فى قولهم بأن الوجود موجود ولا يمكن أن يكون غير موجود أن الكثرة والحركة هم باطل وهما ممتنعان وغير موجودين •

ثم ظهر على المسرح الفلسفى أربعة فلاسفة متعاصرين حاولوا معالجة المسألة الطبيعية • وهم يرون أن أصل أو جوهر الاشياء كثيرة حقيقية وأنه لا تحول من مادة الى أخرى وانما كل شىء ما هو الا تأليفات وتركيبات مختلفة من أصول متعددة ثابتة •

وأول هؤلاء الاربعة هو أنباذ وقليس الذى أعتبر ماء طاليس وهواء أنكسيمانس ونار هيراقليطس أو جواهر أشياء . وأن هذه العناصر لا تكون ولا تفسد وأنما تجتمع وتفترق بقوتى المحبة والكراهية ، وثانيهما هو لوقيوس وثالثهما ديموقريطس وهذين الاخيرين هما مؤسسا النظرية الذرية التى ترى بأن جوهر الاشياء هو الذرات التى تجتمع وتفترق فتكون الاشياء وتفسد ، وأن العالم كله مكون من هذه الذرات ومن الخلاء وآخرهم أنكساغوراس الذى أرتأى جوهر الاشياء فى عدد لامتناه من الجواهر القديمة .

وهنا يجب أن نقف وقفة أكبر عند أحد ممثلى هؤلاء الاربعة وهو ديموقريطس لاقتراب تفكيره من التفكير الليبنتزى . فلقد أعتقد أرسطو بأن بارمنيدس كان قد قضى كل العلم فأخر تقدمه قرنا من الزمان حينما قال باستحالة التغير منطقيا ، وذلك أن علم الطبيعة انما يقوم على افتراض وجود أرسطو يعتقد أن علم الطبيعة يقوم بوجه خاص على افتراض وجود التغيير الكيفى وهو الذى يطلق عليه اسم الاستحالة . والذين مضوا بعد أمنيدس فى الابحاث الطبيعية لم يجيبوا على بارمنيدس ببيان فساد منطقة بل كان جوابهم هو أنهم حاولوا تفسير التغير بواسطة أجتماع وأفتراق الجواهر الفردة أو الذرات التى لم تكن فى رأيهم قابلة للتغير ولا للفساد ، ومعنى هذا أن الذريين ردوا التغيير الى الحركة المكانية . وهنا ينبغى أن نلاحظ الصلة بين مذهب بارمنيدس وبين مذهب الذريين ، فبارمنيدس يرى أنه وراء الكثرة والتغير الظاهريين وحدة وسكونا حقيقيين والذريون يقولون أيضا ووفقا للاتجاه البارمنيدى بأن وراء التغير والكثرة سكونا

ووحدة ، فالذرة عند ديموقريطس وأتباعه عالم بارمنيدى مصغر وذلك لانها لا تقبل القسمة فلا يحدث التغير فى باطنها واذن فهى باعتبار ذاتها ساكنة وواحدة • ولكهم قالوا بأن هناك مالا نهاية له من هـذه العوالم اواحـدة الساكنة المصغرة وأرادوا بذلك تفسير التغير الذى وقف منه بارمنيدس موقف المفكر العنيد فقالوا بأن التغير يمكن فهمه أى تعلقه بافتراضنا أنه ناتج عن اجتماع الذرات وافتراقها • وبذلك يحتفظ موقف الذريين بجانب من مذهب بارمنيدس وهو أن وراء التغير والكثرة الظاهرتين سكونا ووحدة فى باطن الذرات ولكن التغير هنا ليس تغيرا كيفيا كذلك الذى ارتآه أرسطو وأنما هو تغير كمى يعتمد على الحركة المنبثقة عن اجتماع وافتراق الذرات•

ويرى ديموقريطس بأن الاحساس ما هـو الا تصـادم الذرات أو الجسيمات المصغرة بالعين ثم تترجم هذه الصدمة الى احساس بالحجم مثلا أو الشكل أو المقدر ••• الخ والذرات لا كيفيات لها وانما يمكن تفسيرها من الجانب الكمى وحسب •

كما يرى بأن الاشياء الطبيعية تتكون من جواهر غير منقسمة أو من الذرات التى تختلف من حيث الحجم والشكل والمقدار وغير ذلك من الصفات الميكانيكية أو الهندسية • ويفسر ديموقريطس تركيب الاجسام من الذرات بأن افتراض الذرات متحركة أول الامر فى الخلاء اللامحدد فتتصادم هذه الذرات بعضها بالبعض الاخر وينتج عن هذا التصادم أن تتشابك بعـض هذه الذرات أثناء حركتها فى الخلاء اللامحدود وتجتمع على أنحاء مختلفة فتكون الاجسام ، أما الفساد فيتم بافتراق هذه الذرات بعضها عن البعض الاخـر •

ولا يمكن أن نقف على نحو اليقين على فكرة الجوهر عند السوفسطائيين من أمثال بروتاغوراس وجورجياس اللهم الا فى قولهم بأن الانسان مقياس كل شىء • ولكن من الصعب أن نستنتج من قولهم هذا بأن الانسان جوهر الاشـــياء جميعـــا •

أما سقراط وما يسمى فى تاريخ الفلسفة بصغار السقراطيين من أمثال أقليدس الميغارى وانستانس الاثنى وأرشتبوس القورينائى ، فلا نجد لفظ الجوهر عندهم واضحا • فلننتقل اذن الى أفلاطون الذى كان تلميذا لسقراط وسأله رأيه وأفكاره عن تصور الجوهر ، ولقد ذهب أفلاطون فى جـــدله الصاعد والنازل الى أن هناك مبادىء أو مثل جواهر للانســـان والعـــدالة والجمال والخير ••• الخ • فهذه جميعا مثل أو جواهر وأن كان أعلى مثال فيها وأسمى جوهر بينها هو مثال جوهر الخير الذى يشير عنده الى الله • والجوهر عند أفلاطون دائم فى الحاضر لا يجوز أن نضيف اليـــه المـــاضى أو المستقبل اذ هو فى حاضر مستمر • والله عنده جوهر عاقل ومنظم ، عادل وخير ، جميل وكامل ، بسيط وثابت وصادق • والانسان فى أفلاطون جوهر عاقل يحيا بنفس ناطقة • والعالم عنده مكون من نفس الجسم ، نفســـه سابقة على جسمه صنعها الله من الجوهر الالهى البسيط ، والجوهر الطبيعى المنقسم أما النفس فهى عند أفلاطون جوهر خالد لا يفنى بفناء الاجساد وهى (بسيطة وواحدة معقولة وخالدة) •

ويأتى الدور على الفيلسوف اليونانى الكبير أرسطو الذى قلنـــا أنه أول من درس فكرة الجوهر دراسة فلسفية متعمقة فالطبيعة عند أرســـطو تدرس الجواهر الحقيقية • وهذه عند أرسطو كالهـــواء والمـــاء والخشب

والحجر .. الخ . وينظر العلم الطبيعي بوجه خاص في حركات الجواهـر الحقيقية وتغيراتها . فاذا كانت الرياضة تدرس الاعداد والاشـكال وهي عند أرسطو ليس لها وجود قائم بنفسه وانما هي في نظره وجـود أوجـه للاشياء المحسوسة يجردها العقل وينظر فيها كما لو كانت موجودة بذاتها ، فالاشياء التي أمامنا حين نعدها مثلا فنحن نعتبرها أو ننظر اليها على أنها وحدات قابلة للعد ، ومعنى ذلك أننا حين نهتم بعدها بغض النظر عن سائر صفاتها أي عن كل ما يمكن أن يكون لها من صفات سوى أنها وحدات قابلة للعد وأيضا قد ننظر الى هذه الاشياء نفسها باعتبارها حاصلة على أشكال معينة أي باعتبارها مثلثة أو مربعة أو كروية ... الخ فنحن هنا أيضا انما ننظر الى وجه أو ناحية من نواحي هذه الاشياء نتخذها موضـوعا لبحثنا وبغض النظر عن سائر صفاتها . ذلك هو معنى قول أرسطو بأن الصفات التي تدرسها الرياضيات ليست الا وجوها للاشياء المحسوسة يحددها العقل وينظر فيها كما لو كانت موجودة بذاتها ، اذن فبينما يفصل الرياضي الصورة عن المـادة لانه يوجه نظره الى الصورة دون المـادة نجـد أن دراسـة الطبيعي تتجه الى الصورة والمـادة معـا .

واذا كان علم الطبيعة ينظر في الموجود المتحقق بالفعل والذي ندركه بالحواس أي أن موضوع هذا العلم موضوع مركب من هيولي وصورة ، فان علم الرياضة يبحث في الصورة أو الشكل بغض النظـر عن المـادة أو الهيولي أنه ينظر الى ذلك الموضوع باعتباره كما وحسب واذا أردنا مزيدا من التجريد كان لنا ما بعد الطبيعة الذي يغض النظر عن مادة الموجـود من ناحية وعن كميته من ناحية أخرى لينظر فيه باعتباره موجودا وحسب أي ينظر في الموضوع بما هـو موجود أو من حيث هو موجود .

ولقد قسم أرسطو الموجودات الى المقولات المعروفة ، ولو نظرنا فى هذه المقولات لوجدنا أنها تنقسم الى فئتين كبيرتين : أما الفئة الاولى فلا يوجد فيها سوى شىء واحد هو الجوهر • والفئة الثانية أعراض أو أفعال لهذا الجوهر • ومعنى ذلك أن وجود غير الجوهر من المقولات هو وجود بالتبعية من حيث أنها توجد فى الجوهر أو للجوهر أو من الجوهر نفسه • أما الجوهر فوجوده بنفسه • اذن وبهذا المعنى يكون الجوهر أحق المقولات باسم الوجود •

والجوهر عند أرسطو يقال بمعان ثلاث : اذ أنه يطلق على الهيولى أو المادة باعتبارها الموضوع الاول للصفات والاعراض ، ويطلق ثانيا على الصورة باعتبارها هى ما يقوم الشىء ويجعل منه شيئا معينا ، ويطلق ثالثا على المركب من الهيولى من حيث أن الهيولى والصورة لا توجد احداهما بنفسها أو مفارقة للاخرى بل أن الموجود الحقيقى عند أرسطو هو المركب منهما •

والجوهر أيضا يقال بمعنى أول وبمعنى ثان : أما الجوهر الاول فهو ذلك المركب الذى أشرنا اليه الان أى سقراط وأفلاطون • والجوهر الثانى هو معنى كلى أو هو بعبارة أخرى هو النوع والجنس مثل الانسان والحيوان • وهنا ينكر أرسطو أن يكون للجواهر الثوانى أى المعانى الكلية وجود مفارق كما ذهب الى ذلك أفلاطون فى نظريته للمثل •

أن موضوع ما بعد الطبيعة عند أرسطو هو الجوهر • والجوهر كما رأينا يقال على المادة وعلى الصورة وعلى المركب منهما أما المادة فليست معينة بذاتها ولا تصلح أذن أن تكون موضوعا لعلم من العلوم ، والصورة تختلف وتختلب بأختلافها العلوم التى تنظر فيها :

فعلم العدد ينظر فى معنى االوحدة أو صورة الوحدة ، وعلم الهندسة ينظر فى صورة الاشياء بمعنى أشكالها ، والاخلاق تنظر فى صورة الفضيلة والعدالة ... الخ أما المركب من المادة والصورة فهو جوهر متغير يختص بدراسته ودراسة تغيراته علم الطبيعة فما هو الجوهر الذى يدرسه علم ما بعد الطبيعة أو الفلسفة الاولى ؟ يقول أرسطو أن الجوهر الذى يدرس فى علم الطبيعة هو جوهر مفارق « أى ليس فى مادة » وهو دائم غير زائل وثابت غير متحرك .

ولا شك أن أرسطو كان يتعين أن يثبت وجود جوهر دائم غير متحرك لانه لو لم يفعل ذلك لما كان للفلسفة الاولى موضوعا خاصا بها . والبرهان الذى نجده فى المقالة الثانية عشر من ما بعد الطبيعة يتصل اتصالا وثيقا بكلام أرسطو فى الطبيعيات ، اذا أننا نجد برهانه يسير على النحو التالى :

يقول أرسطو أن الموجود لما كان جوهرا أو عرضا ، والاعراض لا قيام لها بذاتها والجواهر هى التى تتقوم بذاتها ، فالجواهر بهذا المعنى هى أوائل الموجودات ومعنى لك أن الجواهر لو كانت فاسدة كلها لفسدت معها سائر الموجودات وبذلك ينهى العالم كله الى لا شىء ، ولكن أرسطو برهن أو أعتقد أنه برهن فى السماع الطبيعى على أن العالم قديم وأنه أيضا أبدى لا يزول وأذن فالجواهر التى هى أوائل الموجودات قديمة ولا يمكن أن تزول .

وهناك برهان آخر يتصل بمسألتى الحركة والزمان . ذلك أن أرسطو قد برهن أو أعتقد أنه برهن على أزلية الحركة وأبديتها . والحركة عرض للجوهر أذن فالجواهر أزلية أبدية .

ولكن هناك نوعا آخر من البراهين لا يستند فيها أرسطو استنادا جوهريا الى آرائه فى الطبيعيات وانما هى براهين وأدلة يبدو أنها أدخلت فى موضوع ما بعد الطبيعة •

ويمكن أن نلخص الدليل الاساسى لهذه البراهين على النحو الاتى :

أولا — يقول أرسطو أن كل متحرك فهو لابد متحرك بشىء آخر • ونحن اذا ظهر لنا أحيانا أن شىء يحرك نفسه كما نقول مثلا عن الحيوان فيجب أن نميز فى هذا الشىء بين مبدأ محرك وشىء آخر يتحرك ، أى يجب أن نميز دائما بين المحرك والمتحرك • ويقول أرسطو ثانيا أننا لا يمكن أن نتسلسل مع العلل الى غير نهاية أى أن المتحرك وأن كان يتحرك بشىء آخر فهذا الشىء الاخر قد يكون متحركا بشىء ثان وهكذا الا أننا يجب أن نقف فى نهاية الامر عند محرك أول لا يتحرك بشىء آخر ومعنى هذه القضية عند أرسطو هو أنه يقرر وجود محرك أول لان القول بامتناع تسلسل العلل الى غير نهاية معناه أن هناك جوهرا أول أو علة أولى أو محركا أولا •

فلننظر الان فى هذه العلة الاولى أو المحرك الاول هل هو أيضا متحرك أو غير متحرك ؟ ولو كان متحركا بحكم القضية الاولى متحركا بشىء غيره ولو كان متحركا بشىء غيره لم يكن علة أولى ، اذن فلابد أن يكون المحرك الاول ثابتا غير متحرك • وينتهى أرسطو من ذلك كله الى أن جوهر ما بعد الطبيعة موجود وأنه دائم غير زائل وثابت غير متحرك •

وبعد ذلك يعرض أرسطو أهم القضايا التى يقولها على الجوهر الاول أو المحرك الاول أو العلة الاولى وكلها ألفاظ مترادفة فى أرسطو وهى :

١ — المحرك الاول ليس جسيما لان الجسم يتناهى ، والتناهى نقص

لا يتفوق مع كمال اللـــــه وتمامـــه •

٢ ـــ المحرك الاول يحرك العالم باعتباره علة غائية لان الغاية التـــى يتجه اليها الوجود والعالـــــم •

٣ ـــ المحرك الاول معقول ومعشوق لانه مجرد وكامل وعلة غائيـــة •

أما الفلسفة الرواقية مادية بحتة لا تتفق مع الاتجاه الروحـــى الذى نجده عند لبينتز • ومع ذلك ففى ميدان الاخلاق نجد أفكارا تقربنـــا مـــن الافكار الاخلاقية عند لبينتز مثل الغائية والحرية والتفاؤل وغيرها • ويقول الدكتور عثمان أمين « لبينتز الذى يذكره الرواقيين فى أكثر مـــن موضوع كتابه (تيوديسيه) ••• يكاد يوافقهم فى أراء فلسفية كثيـــرة : كالتفاؤل والغائية والحرية والمجهود وما اليهـــــا » •

وأذن فقد كانت هناك بعض الوشائج بين التفكير الرواقى خصوصا فى ميدان الاخلاق وبين لبينتز • ولكن الخلافات الرئيسية والكثيرة التـــى تتصل بانسق الفلسفى ذاته عند كل من لبينتز والرواقييـــن يجعلنـــا نغض النظر عن هذه الفلسفة بادىء ذى بـــدء •

ننتقل الان الى مفكر آخر تربطه بلبينتـــز بعض الوشائـــج والروابط الفكرية الا وهو أبيقور الذى يذكر لبينتز انه اتجه اليه بعد تحرره من سلطة أرسطو والمدرسين • والواقع أن أبيقور أنما أقام آاءه فى معظم نوحيها على أسس من آراء ديمقريطس فى محاولته أن يهتدى بما أورده أرسطـــو من أوجه النقد « أى أنه حاول التوفيق بين آراء أرسطو وآراء ويمقريطس فى محاولته أن يهتدى بما أورده أرسطو من أوجه النقـــد أى أنـــه حـــاول

التوفيق بين آراء أرسطو وآراء ديمقريطس ، فمذهب ديمقريطس الطبيعي يتلخص فى القول بأن الاشياء الطبيعية تتكون من جواهر غير منقسمة أو ذرات تختلف شكلا وحجما ومقدارا ولكنها لا تختلف كيفا • وتتحرك هذه الذرات فى خلاء لا محدود فتتصادم وتتشابك ويتكون من ذلك ما نراه من أجسام فى الطبيعة • أى أن الذرات أثناء سقوطها فى الخلاء اللا محدود تجتمع على انحاء مختلفة فتكون الاجسام • وأبيقور يأخذ بهذه الافكار جميعا فعنده أن الذرات تتمايز « من ثلاث نواحى وهى : الحجم والشكل والمقدار ••• ووراء هذه الصفات الثلاث لا توجد كيفيات أخرى كاللون والطعم والصوت والبرودة والحرارة ••• الخ كما أنه يأخذ بفكرة الخلاء وبتركيب الاجسام عن أجتماع الذرات وفسادها بافتراق هذه الذرات • ولكن أبيقور يضيف على هذه الافكار فكرة جديدة على مذهب ديمقريطس هى فكرة « الثقل » اذ أن أبيقور يتساءل وما علة سقوط الذرات ؟ أى ما هو السبب الذى يجعلها متحركة فيخرج بها عن الحالة السكون ؟ ويجيب أبيقور على ذلك بقوله بأنه لابد من أضافة صفة الثقل الى الذرات وهذه الصفة هى التى تفسر سقوطها وفكرة الثقل هذه انما أخذها أبيقور عن أرسطو • ولكننا نسأل هل لهذه الفكرة مكان فى مذهب أبيقور ؟ أو بعبارة أدق هل يمكن التوفيق بين هذه الفكرة ومذهب ديمقريطس الذى أصطنعه أبيقور ؟ وهل يحتاج مذهب ديمقريطس حقا الى هذه الفكرة ؟ للاجابة على هذه الاسئلة يجب أن نبحث أولا فى معنى الثقل ••• فالثقل معناه سقوط الاجسام فى اتجاه معين وهذا الاتجاه عند أرسطو هو نحو نقطة معينة فى العالم هى مركز هذا العالم الذى يطابق مركز الارض ، وعلى ذلك فالاجسام

التى يقال عنها أنهاثقيلة هى الاجسام التى تتجه الى مركز العالم،والاجسام التى يقال عليها أنها خفيفة هى الاجسام التى تبتعد عـن مركـز العالم ، فالحجر مثلا وكل مادة ترابية هى أجسام ثقيلة لانها اذا تركت لذاتهـا سقطت نحو مركز الارض أو مركز العالم والنار خفية لانها تتجه الـى الصعود الى أعلى فهى تعتبر مادة خفيفة بالنسبة الى الحجز علـى الاقل •

ولكن ماذا يكون معنى الثقل فى تصور ديمقريطس ؟ أن ديمقريطس يتصور خلاء لاحد له ، وفى الخلاء اللامحدود لا نستطيع أن نعين نقطـة معينة ونقول أنها هى المركز فكل نقطة فى الخلاء المحدود يمكن أن نعتبرها مركزا ، وذلك لان المركز يجب أن يكون بالاشارة الى محيط معين وعالـم أرسطو عالم محدود يحده تلك النجوم الثوابت فيمكن القول بمركز لهـذا العالم ، أما عالم ديمقريطس فليس محدودا وأذن فليس له مركـز ، واذا كان عالم ديمقريطس لا مركز له فلا محل فيه للقول بالسقوط أو الثقل لان السقوط كما قلنا الان هو اتجاه نحو نقطة معينة • لذلك أفترض ديمقريطس الذرات متحركة فى اتجاهات مختلفة كيفما أتفق • وهذا التصور للحركـة المتعددة الاتجاهات متفق تماما مع تصور الفضاء اللامحدود فعندما أدخل أبيقور صفة الثقل الى الذرات تغافل عن جوهر فكر ديمقريطس الذى يبدو أن فكرة الثقل هذه لا توافق مذهبـه •

ويضطر أبيقور من ناحية أخرى لتفسير تكوين الاشياء الطبيعيـة من الجواهر الفردة ـ يضطر ـ الى أدخال فكرة جديدة بعد أدخاله فكرة الثقل وهى فكرة الانحراف • اذ أننا لو تصورنا سقوط الذرات على النحو

الذى نتصور به سقوط الاجسام المرئية لما استطعنا أن نفسر ألتقاء الذرات وتكون الاجسام لان الاشياء التى نراها ساقطة يبدو أنها فى هذا السقوط متوازية ، واذا تصورنا السقوط على أنه اتجاه نحو نقطة واحدة أو مركز واحد فعلى هذا التصور أيضا لا تلتقى الذرات الا عدد المركز أو قريبا جدا منه • وكن أبيقور ومن قبله ديمقريطس يريد أن يفسر تكون الاجسام لا تتكون الا اذا تقابلت الذرات ، فكيف تفسر التقاء الذرات ؟ هنا يقول أبيقور بفكرة الانحراف ، أى أن الذرات فى سقوطها لا تسلك دائما فى خطوط مستقيمة بل أنها تنحرف أحيانا عن هذه الخطوط المستقيمة • وهذا الانحراف هو الذى ينشأ عنه أصطدام الذرات بعضها ببعض وبذلك تتركب الاشياء •

ونحن لو دققنا النظر فى هذه الفكرة الجديدة لوجدنا أن أبيقور لم يكن بحاجة اليها لو لم يقل بفكرة الثقل ، لان الثقل هو الذى يتسبب عنه السقوط الى نقطة واحدة مشتركة ، ولان السقوط نحو نقطة واحدة مشتركة لا يفسر التقاء الذرات • فقد كان أبيقور مضطرا الى القول بالانحراف ولكننا لو رجعنا الى تصور ديمقريطس لما كنا بحاجة الى فكرة الثقل ولا فكرة الانحراف لان ديمقريطس يقول بتحرك الذرات فى جميع الاتجاهات لا نحو نقطة واحدة مشتركة ولان الحركة فى اتجاهات متنوعة متضادة ومتقاطعة ينشأ عنه اجتماع الذرات وتكون الاجسام • وقد أستخدم أبيقور فكرة الانحراف هذه فى مذهبه الاخلاقى كثيرا وأفاد منها كل الافادة فهو يقول أننا نحس فى أنفسنا الارادة الحرة ، والارادة هى الانحراف فى

الانسان • فاذا كان الانحراف متحققا فينا فهو متحقق فى الجواهر ، اذ لا يمكن أن نعتبر الانسان استثناء فى الطبيعة ولا يمكن أن تخرج الحرية من اللاحريـــة •

وبعد ذلك يأتى العصر الوسيط فى تاريخ الفلسفة ، ذلك العصر الذى أزدهرت فيه المواقف المدرسية الارسطية من جهـــة ، وازداد فيـــه شراح الفلسفة من جهة ثانية وأمتزجت فيه الفلسفة بالدين من جهة ثالثة • وبغض النظر عن الاتجاهين الاولين اللذين ينعدم فيهما أصالة الفكر فأن الفلسفات التى أمتزجت بالدين يمكن أن نحصرها فى ثلاثة أتجاهات فلسفية الاول اتجاه فلسفى يهودى يمثله فيلون لاسكندرى الذى أعتنى بالتأويل الرمزى وحسب لم يبحث فى مسائل ميتافيزيقية أصيلة مثل مسألة الجوهر المطروحة أمامنا • والثانى اتجاه فلسفى مسيحى يمثله القديس أوغســطين تاتيان وكليمان الاسكندرى وأوريجين وافلوطين وغيرهم • وهؤلاء أفاضوا فى قصـــة الخلق والميعاد وبتطهير النفس لكى تصل الى الله وغير هذه من أبحـــاث تتسم جميعها بالخوض فى مسائل دينية أولا وقبل كل شىء • كذلك لا نجد فى هذا الاتجاه أية دراسة العمقة لفكرة الجوهر : اللهم الا فكرة الاثانيم الثلاثة التى هى جواهر عند أفلوطيـــن •

أما الاتجاه الثالث فهو الاتجاه الفلسفى الاسلامى الذى يمثله كثير من المعتزلة والاشاعرة وفلاسفة الاسلام • ولقد تكلم المسلمون عن الجوهر الفرد ، وأقاموا الادلة على وجوده واثباته ، وذهب الكثيـــرون منهم الـــى القول بأن كل شىء مخلوق فهو مركب من جواهر فردة ليست بذات حجـــم أو مقدار وينتج عن تجمعها تكون الاجسام الطبيعيـــة •

لقد أخذت طوائف كثيرة من متكلمى الاسلام أخذت بمذهب الجوهر الفرد ولكنهم مزجوا هذا المذهب بتيارات روحية منبثقة من الدين الاسلامى الحنيف • فأبو الهذيل العلاف مثلا « كان يعتبر القول بالجزء الذى لا يتجزأ فرعا للقدرة الالهية ، فاذا كان الله قادر على كل شىء فهو يقدر على تفريق الجسم حتى ينتهى الى مقدار لا تأليف فيه ولا أجتماع قط ، أعنى حتى ينتهى الى جزء لا يتجزأ » كذلك نجد الاشعرى يحاول أن يبحث عن أصل ذلك المذهب فى القرآن الكريم فالقول بأن للجسم نهاية وأن الجزء لا ينقسم يمكن رده الى قوله تعالى « وكل شىء أحصيناه فى أمام مبين » •

والحق أن مسألة الجوهر الفرد على هذا النحو كان لها شأن كبير فى علم الكلام بل كانت « أثاثا لاثبات بعض العقائد الايمانية الكبرى مثل حدوث العالم المفضى الى أثبات وجود الصانع كما كانت أساسا لوجهة نظر فى الكون تنبنى على القول بالخلق المستمرة » • ل

ويذكر أبن حزم أن لاصحاب مذهب الجوهر خمس أدلة على وجوده وهى :

١ — لو لم يوجد الجوهر الفرد لكان الماشى الذى يقطع مسافة متناهية يقطع مالا نهاية له • لان هذه المسافة تقبل القسمة الى غير نهاية • وقد أستطاع النظام — وهو من أكبر معارض هذا المذهب — أن يتخلص من هذه الصعوبة بأن قال بالطفرة •

٢ — لابد أن يلى الجرم من لا جرم الذى يليه جزء ينقطع ذلك الجرم فيه • ويقوم هذا الدليل على ما يزعمه البعض من أستحالة القول بأن أجزاء

لا نهاية لانقسامه من الجسم يمكن أن يماسى جزء آخر .

٣ — ويتفرع هذا الدليل من القاعدة الكبرى للعلم الكلامى الاسلامى وهى القول بقدرة الله على كل شىء وهو هكذا ، الله هو ألف أجزاء فهل يقدر على تفريق أجزائه حتى لا يكون فيها شىء من التأليف ولا تتحمل تلك الاشياء التجزئة أم لا يقدر ؟ أن قيل :

لا يقدر كان فى ذلك تعجيز لله ، وأن قيل : نعم يقدر ففيه أقرار بالجزأ الذى لا يتجزأ .

٤ — لو كان لا نهاية لجسم فى التجزؤ لكان فى الخردلة من الاجزاء التى لا نهاية لها مثل ما فى الجبل . وتخلص النظام من هذا المأزق بقوله أن أجزاء الجبل تكون فى أثناء التجزئة أبدا أكبر من أجزاء الخردلة .

٥ — علم الله يحيط بكل شىء وهذا يحتم أن يعلم عدد أجزاء الجسم فالاجزاء متناهية .

واذن فقد قال المعتزلة والاشاعرة بمذهب الجزء الذى لا يتجزء وأقاموا الادلة عليه . ومزجوا ذلك المهب بتيار دينى أسلامى مستندين الى القرآن والسنة . ولكن هل أخذوا المذهب من اليونان وصبغوه بصبغة دينية؟ هنا يقرر بريتزل أن المسلمين لم يأخذوا المذهب من اليونان ويؤكد بأن « التشبه بين مذهب الجوهر الفرد عند المسلمين وبين نظيره عند اليونانيين ينبنى فى الحقيقة ... على مجرد التشابه بين المذهبين من حيث الاسم » .

أما خلاصة فكر هؤلاء فى القول بالجوهر الفرد فيمكن وضعه على النحو التالى :

كل شيء مخلوق فهو مركب من جواهر فردة سواء أكان جسما أم عرضا أم فعلا أم مكانا أم زمانا ، فالمخلوقات جميعها « تنقسم لى جوهر أفراد وسواء أكانت أجساما أم أعراضا أم مكانا أم زمانا ولا يرجع تركيب هذه أو تلك الى أن الجواهر الافراد أحجاما ومقادير وأنما هى تنتج من تجمع أو تأليف أو تركيب تلك الجواهر • فامتداد الجسم مثلا لا يرجع الى أن للجواهر الافراد حجما بل هو يرجع الى مجرد التأليف منها » •

الجوهر الفرد اذن ليس حجما أو مقدارا ولكن عندهم أن يرى ويدرك بقدرة الله • ولكن لا يجوز عليه العلم والقدرة والحيلة •

وكل جسم أو عرض أو زمان أو مكان أنما يكون من عدد من الجواهر فمثلا العلاف الى أنها ستة أجزاء ، ومعمر الى أنها ثمانية أجزاء وهشام القوطى الى أنها ستة وثلاثون •

فكـرة الديالكتيـك

يمكن القول بأن هيراقليطس أول من وضع نظرية الاضداد عنـدما عرض فكرته عن التوتر القائم فى الصيرورة قد مهد الطريق لفكرة الديالكتيك على أننا اذا أردنا فهم تطـور الديالكتيك يتعين علينا أن نعنى — أكثر من عنايتنا بهيراقليطس — بما قامت به مدرسة الايليين • فقد ساهم زينـون عندما دافع عن دعوى أستاذه بارمنيدس ضد الفيثاغـوريين ، فى تنميـة المناهج الديالكتيكية • والواقع أن وجود هاتين المدرستين المتعارضـتين ، يفسر السر فى ظهور السفسطائيين • على أنه يصح القول بأن سقراط الذى رآه خطر من السفسطائيين — وان كان هو بـكل وضـوح أقـوى خصم لمذاهبهم — هو الذى ساعد على ظهور الديالكتيك فى صورة محددة المعالم • وكلمة « ديالكتيك » قد انحدرت من كلمة يونانية تعنى (يجادل) أودياليجين وكما هو معروف ، لجأ سقراط الى المجادلات الفلسفية وسيلة لهداية الناس الى الحقيقة • واتبعت المحاورات الافلاطونية نفس الاتجاه الذى سـارت فيه محاورات سقراط • ويذكر لنا أفلاطون أن المجادل الحق يحرص دائما على تقرير اتفاقه فى وضوح مع من يجادله فى قضية قبل الانتقال الى قضية جديدة • وما يتميز به الجدل الافلاطونى هو تحوله تدريجيا من مجرد فن للمجادلة الى منهج حقيقى وعلم • هكذا كانت الصورة التى ظهر فيها كتاب الجمهورية • ففى هذا الكتاب بين لنا أفلاطون أننا بعد أن نمـر بأحـكام العلوم الجزئية ، علينا أن نحطم الفروض التى اعتمدت عليها هذه العلوم — على حد قوله — لكى نهتدى الى معرفة أكثر اتساما بالطابع العام • ونحن

فى صعودنا — اعتمادا على قضائنا على الفروض المتلاحقة — الى علوم أكثر اتصافا بالطابع العام ، نصل فى النهاية الى نطاق ننتقل فيه من (المثل) الى (المثل) دون وساطة أية عناصر جزئية أو افتراضية وبعد ذلك نصـــل الى أساس العلم كله ، وهو ما يعد أساس العالم فى الوقت نفسه ، يعنى الخير أو الشمس المعقولة • ولكن بعد هذا الجدل الصاعد ثمة جدل هابط •

ومن ثم يكون هناك انفصال فى السلم الجدلى ، أحدهما يقع فى البداية، والاخر يقع فى النهاية • وربما أمكننا القول بأن هاتين الفجوتين قد ساعدنا على ضمان تحقق الحرية فى العملية الجدلية ، وهو أمر لا نصـــادفه عنـــد هيجـــل •

ولم يقتصر الامر على وجود هذا الجدل العقلى عند أفلاطون • اذ اننا نصادف عنده أيضا ما سمى بجدل العشق الذى ينتقل من التعلق بالاشياء الجميلة الجزئيةوالاشخاص الى التعلق بالجمال الكلى ، أو ماسماه أفلاطون (بمحيط الجمال ذاته) •

وفى محاورة فيداروس ، نصادف مرحلة أخـــرى — يحتمل أن تكون متأخرة — من مراحل تفكير أفلاطون الجدلى • ففى هذه المحاورة ، يقارن فكر الفيلسوف ببراعة الجزار فى تقطيع اللحوم • وكما يقوم هذا الجزار بالكشف عن مفاصل الذبيحة التى يقوم بتقطيعها ، كذلك ينبغى على المجادل أن يتتبع المفاصل الموجودة فى الواقع • وبلغ هذا الاتجاه الجـــدلى ذروته عندما قام أفلاطون بالجمع بين الجدل ، وما سماه بعملية القسمة •

ولم يجعل أرسطو للجدل مكانة عالية مماثلة للمكانة التى خصـــها به

أفلاطون . فلقد عرف أرسطو الجدل بأنه فن لا يهتدى الى أكثر من نتائج محتملة . ولم يقدر أرسطو العلوم الرياضية تقديرا مماثلا لافلاطون . أما الجدل فقد اعتبره أسلوبا مجردا الى الحد الذى لا يصح القول فيه بكفايته وعلى الرغم من ذلك ، فلقد نظر الى منطق أرسطو أحيانا على أنه نوع من الجدل . ولا شك أن هذا هو السبب الذى دفع ديكارت عند معارضته للمنطق الارسطى ، الى نقد المعانى الكلية التى قام بها من سماهم ديكارت بالجدليين .

من هنا يمكننا القول بأن أرسطو وديكارت كانا خصمين للجدل . ويمكننا أن نضيف اليهما كانط . فقد اعتقد كانط أنه لا يصح القول حتى بأن الجدل فن الاهتداء الى نتائج محتملة . انه فن الوهم بمعنى أصح . على أن كانط قد اعترف بوجود علم وراء هذا الفن القائم على الوهم (هو الديالكتيك الترانسندنتالى) الذى تحدث عنه فى الجزء الثالث من كتابه « نقد العقل الخالص » ، فى أعقاب حديثه عن الاستطيقا الترانسندنتالية ، والتحليل الترانسندنتالى . ففى الوقت الذى تساعدنا فيه صور المحسوسات ومقولات الفهم عند تطبيقها على التجربة ، على الاهتداء الى الحقيقة لان انكار العقل فيها من العلو والدقة ما يحول دون تطبيقها على التجربة وانشاء الحقيقة . هذا الكلام يصح عن أفكار العالم والنفس والله . ويفصح الطابع الجدلى للعقل عن نفسه على الاخص عندما نبحث أول هذه الافكار . اذ اننا فى هذه الحالة سندرك أن العالم لا يمكن أن يوصف بأنه لا متناه ، أو متناه فى المكان أو الزمان . أما فيما يتعلق بمشكلة النفس ، ومشكلة الله ،

فقد اعتقد كانط أن حلهما ليس بعيدا عن متناولنا تماما • فهو بعد أن فرق بين النومنا والظواهر قال ان النفس حـــرة من حيث هى نومنـــا ، وان الله موجود (وان تحتم عليه الاعتراف بأننـــا فى نطاق الظواهـــر لن نستطيع الاهتداء الى النفس والى الله) • وفيما يتعلق بهذه الافكار جميعا ، يوجد نوع من الصراع يدور داخل العقل • ونحن اذا نظرنا الى أفكار العقل على أنها لا متناهية ، تبدو كبيرة للغاية بالنسبة لعقولنا ، بحيث لا نستطيع أن ندركها • واذا نظرنا اليها على أنها متناهية ، فانها ستبدو صغيرة الى أكبر حد • ومن ثم فانها اما أن تتجاوز العقل ، واما أن العقل يتجاوزها • ولن يتحقق اطلاقا أى تناسب بين العقل وموضوع تفكيره فى هذا النـــوع من الافكار • فان العقل يحاول التفكير فى جملة الاحوال المحيطة بـــكل شىء معطى له ، الا أن هذه الاحوال تراوغه • ونحن نصادف دائما الصراع غير الجـــدى •

وعلى الرغم من هذا ، فان أفكار العقل ، قد يكون لها بعض الفائدة ، حتى فى نطاق التجربة ، اذا فهمت على أنها قواعد ترشدنا الى الاتجاه الذى يجب أن نتبعه حتى نزيد الوحدة بين الظواهر توثقا ، حتى وان أقننا ، فى الوقت نفسه أن هذه الظواهر لا يمكن أن تتحد اطلاقا اتحادا عاما •

كان أرسطو وكانط ــ كما ذكرنا ــ خصمين للجدل • ولكن فيلسوفا آخر ، هو هيجل ، قد استطاع اكتشاف بذور للتفكير الجدلى عند كانط • اذ لاحظ هيجل أن كانط عند دراسته للمقولات قد نظمها على نحو معين ، بحيث يبدو الطرف الثالث فى كل جدول عبارة عن عملية تأليفية من الطرفين

الاولين • فالحكم الشخصى مثلا حصيلة لحكم كلى ، وآخر جزئى • فسقراط فرد جزئى ، يمكننا أن ننسب اليه كل الصفات التى تنطبق على النوع الذى ينتمى اليه هذا الفرد الجزئى • فهو حد جزئى نظر اليه على أنه حد كلي (أى كفرد فى نوع ، وهو النوع الذى ينتمى اليه) وكانت هذه اللمحة من بين الاسس التى اعتمد عليها الجدل الهيجلى • واعتمد هذا الجدل على عقل هيجل أيضا ، بغير منازع ، اذ كان هيجل دائم النظر الى الاشياء باعتبارها متعارضة ، كما هو الحال عند هيراقليطس • كما كان دائم الاعتقاد فى امكان التقاء هذه الاضداد فى عمليات تأليفية واسعة كما هو الحال عند أفلاطون • واستمد هيجل من الجمع بين هذين الاسلوبين طريقته القائمة على الجدل ، وما يظهر فيها من متعاقبات لا حصر لها من الدعاوى ، والدعاوى المعارضة والافكار المتآلفة • وبعد نهاية هذه الرحلة فى عالم المنطق والميتافيزيقا ، ظهر لنا العالم برمته كلا معقولا يحتوى فى طياته على كل المتنوعات التى صادفناها •

ومن الجدل الهيجلى ، انبعث (جدليا) جدلان • أحدهما هو جدل ماركس ، والاخر هو جدل كيركجورد • واحتفظ ماركس بالطريقة الهيجلية التى تتألف من دعوى ونقيض للدعوى وفكرة تأليفية • ولكنه استعاض عن الفكرة والبناء الروحى بأحوال الانسان الاقتصادية على الارض • ومن ثم فانه يكون قد قلب ما جاء به هيجل وجعله يقف على رأسه على حد قوله • وقد يكون من المثير للاهتمام أن نلاحظ أن نقيض الدعوى قد أصبح له فى العملية التأليفية عند ماركس أهمية تفوق أهميته عند هيجل • وربما جاز

وصف نظرية ماركس بأنها احتجاج يمثل الواقعية ضد مثالية هيجل ، التى كانت تتطلع بحق الى الجمع بين الواقعية والمثالية • وظهر احتجاج آخـر على مثالية هيجل ، عند كيركجورد ، اعتمادا على نظرة بعيدة الاختلاف • ويبدو جدله الوجودى من حيث صورته بعيد الاختلاف عن جدل هيجل • اذ يبدو ألا وجود لاية عملية تأليفية عند كيركجورد • فجدله عاطفى لا عقلى • ولم يعتمد على أطراف ثلاثة ، ولكنه اعتمد على طرفين فحسب • فقد اعتقد هيجل أن العقل يقوم بعملية تأليفية بين طرفين متعارضين • أما كيركجورد فقد اتجه الى ابقاء التقابل بين الطرفين ، والى المحافظة على ناحية التعارض بينهما • فهو لم يرغب فى الجمع بينهما فى طرف ثالث • فلاعتقاده فى عدم وجود عقل يجمع بين هذين الطرفين ، بقيا دون توفيق بينهما • ومن ثم لا تكون هناك عملية تأليفية تجمع بين المتناهى واللامتناهى ، ويكون كل ما هناك التقاء بين هاتين الفكرتين غير المتوافقتين • وهى التقاء يكشف عن عجز العقل الانسانى ، ويجربه الانسان عند الايمان •

وتصور برودون الجدل فى صورة يمكن أن تقارن الى حد ما بصورته عند كيركجورد • وهذا جدل لا يتم فيه الجمع بين الدعوى ونقيض الدعوى فى عملية تأليفية ، بل يحدث فيه تعادل فعال بينهما أو (وحدة مسلحة) كما وصفه جورفيتش ، فأحسن فى وصفه •

ومن المستطاع المقارنة بين جدل كيركجورد ، وما يصح تسميته بجدل باسكال ، فكلاهما يعتمد على التفاعل المستمر بين الشىء ونقيضه فى العقل الانسانى • وعلى الرغم من كل ذلك • فثمة اختلاف بينهما • فباسكال أقرب

الى فكرة العملية التأليفية من كيركجورد • اذ تبـدو المسيحية فى بعـض الاحيان فى نظر باسكال وحدة للاضداد • وفى أحيان أخرى ، تبدو أقرب الى اللقاء بين الاطراف المتضادة ، الذى تحدث عنه كيركجورد •

وكشف هيجل فى صورة رائعة قيام الفكر بعمليتين من الجدل العقلى، قام بالجمع بينهما • العملية الاولى هى الانتقال من نقيض الى نقيـض • والعملية الاخرى يقوم بها الحد الثالث ، وهى ذات طابع تأليفى • أما جدل كيركجورد (ويمكننا أن نضيف اليه نيتشه) فهو جدل يتميز بطابعه العاطفى أكثر منه جدلا عقليا • انه جدل نحياه ونشعر به • وهو ينتقل من دعوى الى الى نقيضها • أما العملية التأليفية فمن المتعذر بلوغها ، الا فى حالات الوجد وفقدان الوعى • فالعملية التأليفية لا يمكن التعبير عنها فى كلمات ، بل وربما تعذر الافصاح عن الدعوى ، ونقيض الدعوى فى كلمات أيضـا • فنحن فى عالم المباشر ، ولسنا فى عالم اللامباشر •

هذا الكلام يعنى ابتعادنا بكل تأكيد عن الجدل الهيجلى بنقلاته المهيبة المنتظمة من دعوى الى نقيضها ثم الى الفكرة المؤتلفة منهما (وان كان هذا الجدل قد بدا فى أول صيغ له فياضا بالحياة ، كما بدت ايقاعاته خالية من التكلف) كما يعنى ابتعادنا أيضا عن الجدل الافلاطونى بحركته الصاعدة وحركته النازلة (وان بدا الجدل الافلاطونى أكثر حرية من جدل هيجل • لانه يتوقف عند الواحد من جهة ، ويتوقف عند جملة جزئيات من جهة أخرى • فهو يتجنب كل انقضاض عنيف على الواقع ، أو محاولات للانقضاض عليه بمعنى أصح ، كالتى تحدث فى حالة الجدل الهيجلى) •

من هذه الصور الجدلية الاخــرى ، نستطيع ادراك حالة أى جــدل لا يتسم بالطابع الهيجلى •

وبسبب التفاعل بين التصورات ونقائضها ، التى تقضى كل منها على الاخرى ، ينشأ جدل وجودى ، ينتقل من مباشرة المدرك الحسى الى مباشرة النشوة • وربما أمكننا القول بأن الادراك الحسى يتصف بأونطولوجيــة موجبة ، كما تتصف الاحداث الصوفية بأونطولوجية سالبة • والجدل يمثل سبيلا يجتاز المرة تلو الاخرى ، ذهابا وايابا ، ويعتمد على تمزيق الفروض والافكار على حد تعبير دماسقيوس •

فى هذا الجدل الوجودى ، ربما أمكننا الاستماع الى نتف وجيزة من الحوار المتقطع بين الافات ، عندما يتوقف الحوار بمعناه الحق ، وعندما يتمكن الصمت من جعل نفسه مسموعا — ان صح مثل هذا القول • هــذا الصمت هو صمت الادراك الحسى ، عندما يتغذى العقل بالاشياء•انه صمت النشوة عندما يبلغ العقل أسمى نقطة يصبو اليها ، وهى تعد أسمى نقطة فى العالم فى الوقت نفســه •

وبين هاتين اللحظتين المباشرتين ، توتر وشدة ، يعرف بوســاطتهما الوجود • انه توتر يتردد دائما بين المــدركات وما فيها من عــلو كامن ، والنشوة وما فيها من عــلو كامن •

على أن هذه الكلمات ذاتها تبين أنه رغم توقف الحوار ظاهريا فى هذه الانات ، الا أنه مستمر ، كما يتبين عند استمراره مرة أخرى ، أو على الاقل عندما يبدأ من جديد • فعند التأمل سنرى تحول الادراك الحسى والنشوة

الى صورة جدلية • ولقد أكد هيجل وكيركجورد على السـواء ، كل تبعا لطريقته الخاصة ، هذه الوحدة الزاخرة بالمفارقات التى يتم فيها الجمع بين العلاقية واللاعلاقية ، وبين الكمون والعلو •

ويسوقنا جدل هيجل الى رؤية الكل • أما الجدل الذى لم نستطع ادراكه الا فى صورة باهتة ، فيبقى فى صورة شذرات ، أو مجرد فتات — كما قال كيركجورد — أو صورة جزئيات دقيقة — كما ذكر بليك — أو فى صورة نبضات فريدة فى التجربة — كما رأى بلود وجيمس • وربما أمكننا أن نسمى هذا الجدل بمنطق الكيف البحث (أو لا منطـق للكيـف بمعنى أوضح) ، حيث لا يكون الاكثر شيئا أكبر من الاقل • وهو منطق لن يزيد من خصب نظرتنا الى العالم ، ولكنه ينتهى بنا الى نوع من الاتصال العارى الاعمى بما يسمى بالاخر •

فما هنالك ليس شيئا واحدا لا يمكن الافصاح عنه ، بـل كثرة من الاشياء الاشياء التى لا يمكن الافصاح عنها ، كل منها يتميز بأنه محـدود وغير محدود معا • هنا يتصور المطلق فى صورة شدة أكثر منه فى صورة وحدة شاملة • انه مطلق يتم الشعور به ، أو نشعر به فى أهـون الاشياء (اذا تذاكرنا ما قاله اشاعر توماس تراهيرن) •

ومع ذلك فستظل هناك مسألة أخرى فى حاجة اى بحث وهى : ألا يصح القول بوجود وحدة تجمع بين هذه الكثرة التى لا يمكن الافصاح عنها ، على نحو لا يمكن الافصاح عنه هو ذاته ؟ •

لقد أراد أفلاطون انشاء علم للجدل • على أننا قد نتشكك فى امكان تحقق مثل هذا العلم ، فى نفس الصورة التى تصورها أفلاطون وهيجل ، ومن ناحية أخرى ، فان استخفاف أرسطو وكانط بالجدل يبدو بالمثل أمرا غير مقبول • فأفلاطون وهيجل قد أشادا بهذا المنهج ، أما نقادهما رأوه منهجا رديئا • ولكنه فى الحق ليس بمنهج على الاطلاق • انه العملية التى يقوم بها العقل عند بحث مشكلات الميتافيزيقا •

والواقع أننا قادرون على تفسير الجدل الكانطى ذاته على هذا النحو • فيمكننا القول بأنه يدل على ما يحدث فى العقل من انقسام عند مواجهته لمثل هذه المشكلات العويصة • وبذا نستطيع اكتشاف أوجه شبه بين كانط وكيركجورد • ولقد انتقد هيجل كانط أحيانا لانه قد عبر عما سماه (هيجل) بالوعى التعس ، فأظهر بذلك تمرده على مظاهر النصر والتفاؤل التى بدت عند هيجل •

فالجدل يمثل الشعور فى حالة تعاسته ، وفى حالة شعوره بالفاصل الذى يفصله عن الاشياء وعن ذاته • وهو فاصل يعاود الظهور المرة تلو الاخرى • ولكن ، وكما رأى هيجل ، مصيرنا ربما يحتم علينا القيام بصنع سعادتنا من هذا الشعور التعس ، وذلك عندما ندرك أن حركات العقل هى تعبير عن كثرة الاشياء ، وانعكاس حركاتها •

وليس هناك خاصة تتميز بها الفلسفة المعاصرة أكثر من تطرفها فى تأكيد الذاتى ، وتطرفها فى تأكيد الموضوعى • على أننا قد نستطيع أن نضيف الى ذلك القول بأن كلمة (موضوعى) ربما بدا فيها قصور فى هذا المقام ،

وأننا قد نكون فى حاجة الى كلمة أخرى للدلالة على ما يظهر من ضباب وراء لا نستطيع تحديدها ، وان كنا نستطيع مقارنتها بالطين الذى ظن سقراط التصورات ، وللدلالة على تلك الظلمة أو تلك الصــورة المهوشــة ، التى فى صباه أنه يحجب عنه المثل ، وان رجع ذلك بغير جدال الى سبب مختلف •

وهذان النقيضان اللذان يتصارعان بأسلحتهما المختلفة،واللذان يظهران فى الذروة التى وصل اليها الفكر المعاصر ، أى هــذه الموضــوعية الكبرى والذاتية الكبرى (اذا استعرنا تعبير شادون ، وان كان قد استعمل هاتين الكلمتين للاشارة الى معان مختلفة) يمكن مصادفتهما بالمثل فى أنواع أخرى من النشاط الانسانى ، أو فى أنماط أخرى من الشهود ، كما هو الحال عند المصور فان جوخ ، والمصور سيزان • ففان جوخ يمثل قمة الذاتية ، كما يمثل سيزان التعطش والتلهف للموضوعية فى ذروتها ، والرغبــة فى صنع الصورة الجمالية •

على أن الفصل بين الموضوعية الكبرى والذاتية الكبرى متعــذر لنا هنا ، كما هو الحال فى الفلسفه سواء بسواء • فقد شاء القدر الذى يتسم بمعقولية مماثلة لمعقولية أى قدر آخر — كما يمكن أن يقول هيجل — أن تكون (حاجة) سيزان الى الموضوعية هى التى تستهوينا أكثر من موضوعيته فالموضوعية عنده تتسم بفرط ذاتيتها • وتزداد هذه الموضوعية اتصــافا بالطابع الذاتى فى نظرنا اذا أدركنا أعماله على أنها محاولات بدلا من أن ندركها على أنها انجازات تامة • ومن جهة أخرى ، كان فان جوخ يشعر بمتعة عندما يستغرق فى اللون الاحمر أو اللون الاصفر ، وعنــدما يدرك تحوله من أوله الى آخره الى موضوع ، ان جاز مثل هذا القول •

الصـــــيرورة

اعتبر أفلاطون هوميروس وهزيود أول فيلسوفين ٠ وقال انهما من أتباع نظرية الحركة الكلية ٠ اذ اعتقد هوميروس مثلا أن المحيط هو أصل كل الاشياء ٠ من هذا يتبين ، وتبعا لما قاله أفلاطون ، ان أول فلسفة كانت هيراقليطية ٠ ويمكننا أن نضيف الى ذلك أن هيرقليطس — ولا يستبعد أن يكون أول فيلسوف صاحب نظرية محددة عن الحركة الكلية — قد ظهر قبل بارمنيدس فيلسوف الثبات الكلى ٠

وعارض بارمنيدس ، وتلميذه زينون ، مذهب الحركة الكلية ، وقالا بتعارضه مع العقل ومبدأ التناقض ٠ هذا العداء للحركة الذى يلاحظ عنـــد كثيرين من الفلاسفة اليونانيين ، قيل انه من الخصائص الاساسية للفكر الفلسفى ٠ والواقع أننا قد نصادفه أيضا عند انكساجوراس ٠ فهو عندما قال بتكوين الاشياء من عناصر سابقة لها فى الوجود ، ذكر أن كل شىء نراه اليوم هو مجرد مركب من أشياء سبق وجودها منذ الازل ٠ وقد يقال بالمثل ان فكرة ديموقريطس مشتقة من بارمنيدس ٠ فكل ما فعله ديموقريطس هو تقطيع الواحد البارمنيدى الى أجزاء صغيرة هى الذرات ٠ وربماأمكننا اكتشاف صراع مماثل ضد التغير والحركة فى الفلسفة الحديثة أيضا ٠ فقد حاول ديكارت فى (الفيزيقا) الاقتصار على التركيز على أحداث اللحظـــة السالفة المباشرة عند تفسير الظواهر ٠ وثمة اتجاه عنـــد ديكارت لتأكيـــد التلقائية تصادفه فى نظريته التى وضعها للضـــوء وللعـــالم بوجـــه عام ، وللكوجيتو أيضا ٠ اذ كانت هذه الوسيلة لتجنب تصـــور التغير والقـــول

بحدوث نقله من حالة لحالة • وذكر سبينوز أن على الفيلسوف رؤية الاشياء من ناحية خلودها • وقد يعد برادلى والفيلسوف الروسى المولد شـبير قريبين للغاية من فكرة بارمنيدس ، كما يعتبر مايرسون ممثـلا للاتجـاه البارمنيدى فى النقد الحديث للعلم • فقد اعتقد أن العلم يهدف أساسا الى اكتشاف المتماثلات • ونحن نرضى عن تصور العلة ، لانه يساعدنا على تمثل التعاقب الذى يحدث بين الظواهر المتعاقبة ، وتصورها كأنها متماثلة من ناحية أساسية •

ونحن نرى فى محاورة تيتيانوس لافلاطون ، وفى كتاب فنومنولوجية الروح لهيجل نقدا للصيرورة — أو للصيرورة الحسية على الاقل • وهـو نقد اعتمد فى نهاية المطاف على أساس لغوى • فأفلاطون يتساءل عما تكون هذه الاشياء التى لن نستطيع أن نقول عنها حتى أنها كذا أو كذا ، لانها تتغير كل لحظة ؟ • وكان على هذا النحو نقده لنظرية هيرقليطس التى بدت له أهم أساس قامت عليه فلسفة بروتاجوراس التشككية • أما هيجل فقد سبق أن رأينا كيف انتقد فكرتى الهنا والان ، اذ أننا نستطيع فى كل آن قول كلمة (الان) ، كما نستطيع قول كلمة (هنا) عن كل مكان • ومن ثم فان كلمـة (الان) و (هنا) بدلا من كونهما فكرتين مشخصتين ، كما تخيل الكثيرون، فانهما فكرتان مجردتان للغاية وخاويتان • اذ يمكن ملؤهما بوقائع بعيـدة الاختلاف ، تبعا للانات المختلفة والمواضع المختلفة التى يشـيران اليها • ولقد لاحظنا أيضا كيف يمكن الرد على هذه الملاحظات التى جاء بها كل من أفلاطون وهيجل • فلقد افترض كلاهما أن اللغة تكشف عن الاشياء — أو

ينبغى أن تقوم بذلك — ثم اكتشفا تبعا لذلك اخفاق اللغة ، لأنها عجزت عن تحقيق هذا الكشف التام ، ولكنهما لم ينتبها انتباها كافيا الى أن الانسان عندما يتكلم ، أو عندما يتفوه ، بوجه خاص ، بكلمات مثل (هنا) و (الان) فانه لا يقصد أكثر من الاشارة الى شىء ، أو توجيه العقل الى شىء ما •

وأول سؤال علينا أن نسأله هو هل يمكن اعتبار الصيرورة موضوعا لفكرنا ، وما هى الشروط التى ينبغى توافرها لتحقق ذلك ؟• ولنبدأ بهذا السؤال الاخير أولا • فلقد قيل اننا لن نستطيع أن نفكر فى الصيرورة الا اذا تصورنا الثبات الذى يتعارض معها ، والذى يعد الاساس الذى صدرت عنه هذه النقطة قد أكدها كانط عندما اهتدى الى مقولة الجوهر ، وعندما قال بضرورة افتراضها عند تصور الصيرورة ، ومع ذلك فلا يبدو من الضرورى عند التفكير فى الصيرورة أن نكون قد تصورنا قبل ذلك الثبات المطلق • ولعل كانط كان سيقر القول بكفاية أى ثبات نسبى • وربما قال بعد ذلك ان هذا الثبات النسبى يمكن أن ينظر اليه كممثل لمقولة الجوهر ذاتها • ولكن هذا التحديد لا يبدو مرتكنا ارتكانا كاملا الى ما يبرره • وربما بدا كافيا القول بأن وراء الاشياء السريعة التغير أشياء أخرى لا تتغير بنفس السرعة ، وبالمقارنة بينهما ، يمكننا أن ندرك سرعة مرور الاشياء الاولى • وعلى هذا النحو كانت نظرية بروتاجوراس فى هذه النقطة • وكان بروتاجوراس يستعيض عن الثبات وعن الجوهر ، بحركات فى اتجاهات مختلفة وذات سرعات مختلفة (وهكذا فعل هيوم أيضا) •

ومن هذا نستخلص أن فكرة الثبات ليست ضرورية لتصور الصيرورة•

وبإمكاننا القول أيضا ان تعريف الصيرورة بأنها نقلة من مرحلة الى مرحلة اخرى ، لا يعد تعريفا حسنا لها ، لان هذه المراحل ذاتها في الواقع أجزاء من الصيرورة ، بل انها الصيرورة . فما يحتاج اليه هنا أيضا هو تصور وجود حركتين ، احداهما أسرع من الاخرى ، الحركة الابطأ هي التى يقصد بها (المراحل) .

ويبقى هناك سؤال حتى بعد قولنا بعدم ضرورة هذين الشرطين (الثبات والمراحل) لتصور الصيرورة ، وهو هل يمكن بحق التفكير في الصيرورة ؟ . والرد على هذا السؤال يعتمد على ما تعنيه بكلمة (التفكير) . فاذا جعلنا كلمة (التفكير) تعنى الفهم العلمى الدقيق ، في هذه الحالة ، لن يكون بوسعنا القول بأن الصيرورة موضوع فكر . لاننا لن نستطيع معرفة ما هى الصيرورة اعتمادا على وضع الانات جنبا الى جنب في فكرنا ، ولكن هذا يتيسر اعتمادا على شيء مشابه لما أسماه برجسون بالحدس .

ولقد ربط فلاسفة كثيرون (وأرسطو على الاخص) بين فكرة الصيرورة وفكرة النقص وفكرة اللاكينونة وفكرة الممكن .

ومع هذا فارتباط الصيرورة بفكرة النقص أو فكرة اللاكينونة أو فكرة الأمكان ليس أوثق من ارتباطها بفكرة الثبات أو فكرة المراحل . ولكن ثمة فكرة يصح القول بأن الصيرورة مرتبطة بها ، هذه الفكرة هى فكرة الكيف . فلو لم توجد كيفيات متغايرة في العالم لما كان هناك أية صيرورة .

وتصور الفلاسفة الصيرورة في حالات مختلفة . فهيرقليطس مثلا قد أدرك الصيرورة شيئا يتحقق في حالة وجود متضادين ، كالبارد عندما

يصير شيئا دافئا ، أو الرخو عندما يصير شيئا صلبا .. وهلم جرا .
فالتوتر القائم بين الاضداد هو الذى يفسر الصيرورة . وقد أدرك أفلاطون
أصل الصيرورة — وعلى الاخص فى آخر مراحل فلسفته — فيما أسماه
(باستخدام كلمة فيثاغورية) بالديادا اللا محدد ، أى ما يمكن أن يتجه الى
نحو أو آخر ، كالحرارة مثلا ، بغير وجود أى حد كامن فى مدى التغير
ذاته . وعرض أرسطو تحليلا للصيرورة اعتمد على التعارض بين العدم
والصورة ، وبين القوة والفعل . وانتهى تحليله فى بعض الاحيان باثبات
وجود حدين هما القوة والفعل . كما انتهى فى أحيان أخرى الى اثبات وجود
ثلاثة حدود هى العدم والقوة والفعل . (وفى فلسفة أرسطو تحليل آخر
للصيرورة جاء عند تفرقته بين العلل الاربع) .

ويجعل الفلاسفة القدامى تصور التغير أو الصيرورة — مع بعض استثناءات
كما سنرى — مقصورا على عالم الحس . وبتأثير عوامل شتى ، انتهى العقل
الحديث الى ادراك وجود تغير فى العالم الروحى الى جانب التغير فى العالم
الحسى . ويمكن القول بأن لايبنتز هو الفيلسوف الذى استطاع أن يبين
كيف يمكن لحركة أن تتكامل مع نسقه الروحى فى جملته . فلقد جعل
لايبنتز من خصائص المونادات الانتقال من الادراكات الحسية الى الادراكات
الحسية فى حركة لا تنقطع أبدا . وساهمت بعض عوامل من الرياضة
كالتفاضل والتكامل والتصور الطبيعى للقوة فى انشاء ما جاء به لايبنتز من
أفكار . وفى القرن التاسع عشر ، اشتركت مؤثرات ترجع الى الدراسات
التاريخية مع تأثير الرياضة ، أو حلت محلها . وأفصحت فلسفة هيجل عن

اتجاه القن التاسع عشر الى الصيرورة ، وربما صح القول بأن فلسفة هيجل قد أثرت فى نظرة هذا القرن الى للصيرورة • وقام هيجل بشىء شبيه بتحليل فكرة الصيرورة ، أو قام بمعنى أصح بتفسير العملية التأليفية التى تعتمد عليها فكرة الصيرورة • فوفقا لما قاله ، الصيرورة عبارة عن عملية تأليفية من الكينونة (التى تمثل الدعوى) واللاكينونة (وتمثل مقابل لدعوى) • ولقد سبق أن ذكرنا عدم وجود ضرورة تستوجب وجود اللاكينونة لانشاء فكرة الصيرورة • ورغم أهمية ملاحظة كيف تدخلت هـذه الفكرة عنـد أفلاطون وهيجل عند تحديد معنى الصيرورة ، فاننا قد نشك فى تحليلهما ، الذى تميز بمثاليته •

ويمكن أن نضع تصور برجسون فى مقابل تفسيرات الصيرورة التى كان بعضها مسرفا فى مثاليته (كتفسيرات أرسطو وأفلاطون وهيجـل) ، وكان البعض الاخر كتفسير لايبنتز مسرفا فى نقيده بالفكر النسقى • وذكر برجسون أنه لا يمكن القول بأن الصيرورة تعنى الكينونة فى حالة انحطاط ، أو بأنها خليط من الكينونة واللا كينونة ، أو بأنها حركة بين أضداد ، أو بأنها نقلة من القوة الى الفعل ، أو نقلة من مدرك حسى الى آخر (وان كانت هذه الفكرة الاخيرة هى أقرب الافـكار الى فكرته) ، بل هى شىء قائم بذاته ولذاته ، ويمكن آدراكها كشىء مطلق • فهى جوهر العالم ، ان ارتضـينا استعمال كلمة (جوهر) على هذا النحو الذى يؤدى الى مفارقات ، لتحديد التغير أو ما أسماه برجسون بالديمومة •

من هذا يتضح أن العوامل الوحيدة التى أدت الى تفكيرنا فى الصيرورة

هى ما يحدث من بطء واسراع داخل الصيرورة • وتحليل الصيرورة ليس بالامر الميسور ، لانها شىء يتصف بأنه معطى مباشر ، ويتم الشعور به مباشرة •

ورغم هذا ، فبامكاننا التساؤل عن أنواع التغيرات التى عرفت الانسان فكرة التغير • ويمكننا أن نذكر البحر ، الذى نظر اليه منذ عهد مبكر رمزا للتغير العالمى ، كما نذكر الدورات وتغيراتها ، والتى تظهر فى حالات المد والجزر والليل والنهار واليقظة والنوم والشهيق والزفير • وهى الامثلة التى عرفت هيرقليطس ما تتضمنه الحركة من نقائض • وهناك كذلك التغيرات التى تحدث عند النمو ، كالفاكهة واثمارها • وتتصل هذه التغيرات من ناحية ، بالدورات ، لان اثمار الفصول متصل بالفصول • تجىء بعد ذلك تغيرات معاكسة للتغيرات السابقة ، كالتى تحدث عند التقدم فى السن أو التحلل • كل هذه التغيرات التى تحدث فى صورة شبيهة بالابقاء تتصل بعضها ببعض على نحو أو آخر ، فعالمنا يتألف من بناء كامل من الايقاعات•

وعندما أراد برجسون تعريفنا طبيعة التغير ذكر أحيانا الالحان التى لا يمكن فصل أية نغمة فيها عن الانغام الاخرى ، كما ذكر أيضا النضج، وتضخم الكرات الثلجية • وهذا التشبيه الاخير يبدو أنه أقلها اقتناعا لان تضخم الكرة الثلجية يدل على اضافة تعتمد على الكم البحث ، ومن ثم يكون الكيف قد تحول الى لغة الكم •

ومقولات الصيرورة مثل البدء والاختفاء يصح دراستها أيضا • ولقد عرض هيجل بعض أمثلة لتحليل مثل هذه المقولات ، وبين بوجه خاص

الصعوبة فى تصور مقولة البدء •

ولنحاول أن نفحص ما يصح تسميته بنقائص الصيرورة • فنحن نقصد بالصيرورة شيئا عاما ، وان كانت الصيرورة تتضمن عدة أنواع • والصيرورة لا يمكن أن تحدد الا اعتمادا على ما يطرأ من تبدل أو تغير فى الكيف ، وان يجب لادراك الصيرورة بوجه عام اللجوء الى التجريد من الكيفيات الجزئية • ولذا ينبغى أن نفترض وجود هذه الكيفيات ، وأن نعدل على استبعادها معا ، وفضلا عن ذلك ، فعلى الرغم من أننا ندرك الصيرورة دائما فى صور جزئية ، الا أننا نشعر أن هذه الصور لا يمكن أن تدرك الا فى حالة وجود صيرورة كلية • وهكذا فاننا ننتقل من الصيرورة الجزئية الى الصيرورة العامة ، ومن العام الى الجزئى •

نجىء بعد ذلك مسألة ذاتية الصيرورة ، وموضوعيتها • وبوسعنا القول مثلا ان هيرقليطس قد أكد الناحية الموضوعية للصيرورة • كما أكد برجسون ناحيتها الذاتية • ولكننا نصادف تأكيدا للصيرورة الموضوعية عند برجسون ، كما نصادف تأكيدا للصيرورة الذاتية متضمنا عند هيرقليطس وجمع هيجل بين هاتين الناحيتين • وفى الحق ثمة ناحية ذاتية على الدوام فى فكرتنا عن الصيرورة ، ان صح القول بأنها حقيقية • فكما أشار برجسون أن ادراكنا للتغير يعتمد على مسلمة التماثل بيننا وبين الشىء الذى يتغير • وعلى الرغم من أن الانسان قد لاحظ التغير أولا فى الاشياء الا أنه قد أصبح يشعر به أساسا فى نفسه ، فان ادراك التغير يعتمد على نوع من ما لحدس الباطنى للتغير •

علينا بعد ذلك أن نبحث : هل يعد التغير متصلا أو منفصلا ؟ • ناقش الفيثاغوريون والايليون هذه المسألة ، كما أنها كثيرا ما نوقشت فى العصور الوسطى فى كل من الفلسفة العربية والفلسفة المسيحية • واعتقد ديكارت أن الخلق متصل (على أننا اذا توخينا الدقة قلنا بالانفصال ، لأن الخلق يتجدد فى كل آن ، فقد اعتقد ديكارت أن كل آن من الآنات منفصل عما قبله وعما بعده) • وينقسم الرأى فى هذه المسألة • فمن ناحية ، هناك رينوفييه وجيمس وراو وباشلار ، أى كل القائلين بالانفصال • ومن ناحية أخرى ، هناك فلاسفة قالوا بالاتصال مثل برجسون •

وربما أمكن القول بأن فكرة الاتصال وفكرة الانفصال قد ازدادت أهمية ووضوحا فى القرن التاسع عشر والقرن العشرين ، عما كانت عليه فيما مضى • فلقد شهد القرن التاسع عشر ما حدث من تقدم فى نظريات التطور ، وهى نظريات قد أمكننا بفضل جمعها فى نظرية واحدة ، الفروض الفلكية للابلاس (وكانط) والنظريات البيولوجية للامارك (ثم داروين فيما بعد) رؤية العالم وهو يتحول من حالة سديمية بدائية الى عالم الحيوان بأنواعه المتمايزة • ولكن علينا ألا ننسى أن لا يبنتز قد سبق أن عرض فى القرن الثامن عشر نظرية كاملة قد اعتمدت على فكرة الاتصال •

وبعد الحرص على تأكيد الاتصال ، وهو أمر تميز به القرن التاسع عشر الى حد كبير ، ظهر اتجاه لتأكيد الانفصال • ويمكن وصف فكرة (المدخل) فى السيكوفزيقا بأنها قد عبرت بالفعل عن هذا الاتجاه •

و[illegible] نظرية [illegible] عندما أكدت [illegible] الذرية

الداروينية وقولها بالاتصال • وان كان يتحتم أولا ملاحظة أن داروين قد افترض وجود تنوعات لا يمكن تفسيرها • وهذه التنوعات وثيقة الصلة الى أبعد حد بما يسمى بالطفرات • كما أن الانفصال الذى أثبته ديفريس ، لم يتصور على أنه متعارض مع النظرة الداروينية • ويظهر النزوع الى الانفصال فى صورة ملحوظة أكثر من ذلك فى الفيزياء ، ان رغبنا أن نسمى بالنزعة ، ما هو فى الحقيقة رغبة فى الحرص على التزام الدقة فى التعبير عن الوقائع التى تتكشف لنا •

وفكرة الاتصال فكرة دالة على التماسك والتلاحم • ولكن المرء سيضطر خضوعا لمقتضيات الفكر عند التعبير عن هذه الفكرة الى اللجوء لمصطلحات أكثر اتصافا بالطابع المجرد • فيقال مثلا بوجود اتصال بين نقطتين عندما يستطاع دائما وضع نقطة ثالثة بينهما مهما كان اقترابهما • وهذه هى الفكرة الرياضية المجردة للاتصال • ولكن لا شك فى صحة ما بينه برجسون وجيمس وهو أن هذه الفكرة مجرد تعبير تقريبى ناقص عن الاتصال الحق •

ولقد تحدثنا عن الايليين • وبوسعنا أن نبين ما بين فكرتهم عن الاتصال وفكرة الانفصال عند هيرقليطس من تعارض ، كما يمكن بيان تعارض فكرة الاتصال عند فيثاغورس مع فكرة الانفصال فى نظرية الذريين •

وفكرة الاتصال عند الايليين شىء يفوق الاتصال (أو ربما كان أقل منه) • فلقد قصد بها اثبات تكاثف العالم ، وامتلاء كرته فى كل نواحيها ، واكتماله على الدوام وعدم وجود أية حركة به • فهى تدل على كتلة ثابتة

منذ الازل • أما الاتصال الهيرقليطى فأشبه باتصال النهر أو اللهب ، فهو يخمد ثم يندلع مرة أخـــرى •

وثمة ناحية مشتركة بين فكرة الانفصال عند فيثاغورس وفكرته عند الذريين ، حتى وان ارتضينا القول بتأثر الذريين فى فكرتهم بالايليين أكثر من تأثرهم بالفيثاغوريين •

ولجأ زينون الى مفارقاته لمناصرة فكرة الاتصال عند الايليين ضد فكرة الانفصال الفيثاغورية • وتبعا لمـــا قاله أفلاطون (فى محاورة بارمنيدس) ان ما كان يقصده زينون هو مجرد اظهار ضعف النظرة الفيثاغورية القائلة : ان الواقع مصنوع من نقط وآنات • ولن نستطيع هنا عرض كل الحلول التى جاءت فى مفارقات زينون ، ولكننا نكتفى بذكر واحدة منها وهى التى قيـــل فيها بأن المكان والزمان وهم ، كما قال بارمنيدس ، وأنهما صـــورتان من صور العقل . كما قال كانط فيما بعد • فاذا لم يشأ المرء انكار حقيقة المكان والزمان عليه أن يقول مثل أرسطو ان القسمة الى نقط هى شىء بالقوة وليس بالفعل ، وأن ما هو حقيقى هو الحركة فى شمولها ، وأن العناصر هى شىء ينتزع بوساطة التجريد • أو عليه أن يضع مثل رســـل نظـــرية رياضـــية اللامتناهى ، فيها اللامتناهى نسق يتصل بالتولد الذاتى ، أو عليه فى النهاية أن يقبل مذهب برجسون القائل بعدم وجود انقسام فى الحركة والديمومة• والقول بنجاح النظرية الرياضية التى جاء بها رسل لحل مشكلات منتظمة ليس مؤكدا ، فلعل كل ما جاءت به هو أنها عرضت حلا رياضيا لمسألة ليست رياضية فحسب • أما حل أرسطو وحل برجسون فيبدوان متقاربين للغاية

باستثناء شيء واحد ، وهو أن أرسطو قد ترجم الذرة التي تحركها المجردة عن القوة • أما برجسون فقد أحالنا الى تصوراتنا الحدسية الأولى ، والأمر على اعتبار التغير مسألة بعيدة عن تصور العقل ، وأهمية هذا الخلاف غير خافيـــة •

ويمكننا أن نذكر أيضا نظريات جيمس التي قالت بوجود قطرات من الزمان ، وأن نذكر النظريات الحديثة في الفيزياء وما ذكرته ، عن نبضات الطاقة في كميات منقطعة • من هنا نشعر بان ما قد يحل هذه المشكلة هو أحد أمرين : اما نظرية للاتصال على طريقة برجسون ، واما نظرية للانفصال مشابهة لنظرية جيمس (في بعض فقرات من كتاباته) • وبوجه عام ، يمكننا القول بأن فكرة الاتصال وفكرة الانفصال تصحان عند اتباعهما على التعاقب فالعقل يلجأ الى كليهما (الواحدة تلو الاخرى) في محاولته الاحاطة بالواقع ونواحيه التي لا حصر لها • ولكن حقيقة لا نهائية الواقـــع ذاتها (ســـواء أدركناه على صورة اتصال أو على صورة انفصال) تبين لنا أنه بوســـعنا القول بعدم صحة كلتا الطريقتين في الوصف على حد سواء • فهما الاثنان تصوران ، وأداتان يلجأ اليهما العقل • وعلى الرغم من أن فكرة الاتصال تبدو أقرب الى المعاني الشخصية ، الا أنها تعـرض على الدوام في ثوب مصطلحات مجردة الى حد كنه •

ويمكننا أن نلاحظ كذلك محاولة أفلاطون وأرسطو الجمع بين هذين الجانبين المختلفين • وما قاله أفلاطون عن اللحظة في محاورة بارمنيدس مثلا ، وشرحه (للدياد) اللامحدد في الدروس التي استمع اليها أرسطو

يوازن حالتين للتعبير عن هذين المظهرين المختلفين للواقع ، أى مظهر الانفصال ومظهر الاتصال • وسنرى فيما بعد أن فكرة العدم ، كما جاءت عند هيجل قد ظهرت كذلك فى هاتين الصورتين •

واذا فحصنا الآن النقائض الثلاث التى عثرنا عليها فى فكرة الصيرورة سنلاحظ فيما يختص بالتناقض الاول أن الصيرورة العامة والصيرورة الجزئية صحيحان فى نفس الوقت ، وتفترض كل منهما الاخرى ، وفيما يختص بالتناقض بين فكرة الاتصال وفكرة الانفصال ، يصح القول بصحتهما على التعاقب ، كما يصح القول بزيف الفكرتين معا • ومن ناحية التناقض الثالث، أى الخاص بذاتية التغير أو موضوعيته فتصح الفكرتان معا •

والتغير شىء أكثر تعقدا مما عسى ان يبدو للوهلة الاولى • ولقد أشار ألكسندر الى أن أية لحظه فى زماننا تتضمن فى باطنها ازمنة مختلفة ، فمثلا فى اللحظة الراهنة يصلنى ضوء قد جاء من نجمة بعيدة بعد مبارحته لها منذ قرون عديدة • وعمر هذا الضوء ليس مماثلا لعمر الحائط الابيض الذى أراه على بعد أقدام قليلة منى • ونستطيع أن نقول على نفس النحو بعدم تعاصر أية خلايا فى أى كائن حى ، أو أن الكائن الحى يجمع بين خلايا متعاصرة ، وأخرى ترجع الى أزمنة مختلفة •

ويقال ان التغير والزمان لا يمكن عكسهما ، أى أنهما ينتقلان من شىء سابق الى شىء ثان على أننا نشعر أحيانا عندما نستيقظ من أحلامنا بأن الزمان يتراجع للخلف ، وكأنه يرتد فى سرعة بالغة بعيدا عنا •

ولقد أكد هيجل وكير كجورد ، مع شدة اختلافها فى عدة نقاط ، الفكرة القائلة بصدارة المستقبل ، فى التغير ، وفى الزمان ، ووفقا لبعض فقرات جاءت عند هذين الفيلسوفين يمكننا القول بأننا عندما ننشىء الزمان نبدأ بالمستقبل • ولكن هيجل يعرف تماما أن المستقبل — من ناحية ما — خاضع للماضى • كما أن هايدجر يصر على القول بتقيد المستقبل بعوامل ترجع الى أحوال سابقة • وعلى نفس النحو ، أكد برجسون اتجاه الدفعة الحيوية الى المستقبل ، وان كانت فكرة السورة الحيوية ذاتها تتضمن احالة الى الماضى ، أى الى النقطة التى بدأ منها انطلاق السورة •

ولقد قال كانط بوجوب اجراء عملية تأليفية كى نستطيع تصور التغير • على أن من الواجب ملاحظة أن هذه العملية التأليفية هى بالاحرى اعادة تأليف لشىء معطى فى البداية • واعتقد كانط — عن ذلك — أن كل عملية تأليفية تبدو فعلا من أفعال العقل فهناك من ناحية ، كثرة غير منتظمة من الاشياء • ومن ناحية ثانية ، العقل وقدراته التنظيمية التأليفية • واستخلص أفلاطون فى النهاية ، بعد أن بدأ الى حد ما من موقف مماثل ، عدم وجود تعارض كامل بين الصيرورة والكينونة ، ولكن هناك داخل الصيرورة ذاتها حدودا أكثر ثباتا ، أسماها تسمية محيرة ، وهى (الجواهر ، التى تمخضت عن الصيرورة) • كما توجد صيرورة الى هذه الجواهر ، أسماها تسمية محيرة كذلك (بالصيرورة تجاه الجواهر) ان هذه الفكرة لكثيرة الشبه بفكرة أرسطو عن الفعل الكامل • فى هذين الحدسين اللذين جاء بهما أرسطو

وأفلاطون يمكننا الاهتداء الى محاولة التوفيق بين الصيرورة والكينونة فالصيرورة تزدهر وتصبح كينونة ، كما أن الكينونة تنبثق من الصيرورة •

ولنسأل هل هناك اتجاه للصيرورة ؟ وهل هناك تطور تحدث فيه نقلة من شيء يخلو من التمايز والتكامل الى شيء أكثر تميزا وتكاملا على حد اعتقاد سبنسر ؟ أم هناك دورات دائمة التواتر ؟ قد يحتمل ألا تكون هناك اجابة عامة عن هذه النقطة • فقد تكون هناك دورات فى نطاق التطور ، وقد يكون هناك تطور فى نطاق الدورات • هنا كذلك قد نصادف أنسجة متراكبة من الصيرورة • وبالطبع لن نستطيع أن نقرر الان هل تتحرك الاشياء فى دورات ، أم أن الاشياء تتجه فى حركتها فى خط مفرد • ومع هذا فبوسعنا القول بأن فكرة الدورات قد تعد نفيا لفكرة الديمومة الحقة بوصفها عملية دالة على دوام التغير • وفكرة التقدم فى خط مفرد ليست أكثر اقناعا • كما أن فكرة وجود مركز للتاريخ ، كما تصورت المسيحية ، لا يصح اعتبارها وافية ثابتة،لاننا حتى فى المسيحية مضطرون الى اكمالها بالرجوع الى أفكار أخرى مثل فكرة يوم الحساب • ومن ثم فبوصفنا موجودين فى الزمان ، بغير معرفة لاتجاهه ، كل ما فى وسعنا القيام به لجعل الزمان حافلا بالمعانى هو أن نملؤه بأفعالنا وارادتنا ، أو بتمسكنا أحيانا بأى شيء يبدو لنا خارجا عن الزمان •

ومن ناحية مقارنة قيمة الاشياء الوقتية بالاشياء الابدية ، من الميسور لنا المقابلة — كما فعل ليون برونشفيج — بين اتجاه الشاعر الفرنسى (فينيه) واتجاه الكاتب الفرنسى ليكونت دى ليل • فالاول قد دعانا الى

التعلق بالاشياء التى لن نراها مرة أخرى • أما الاخر فقد تساءل : (وأى شيء يجدى فى ذلك ما دام ليس أبديا) هناك تعارض كامل بين القيم الوقتية والقيم الابدية • وعند شيللى ونوفاليس ، يمكننا أن نصادف محاولات للجمع بين هذين النوعين من القيم • فما ذكره شيللى مجازا عن اللهب والانهار ، وعن دوام بقائهما وتغيرهما،والفقرات التى تحدث فيها نوفاليس عن امتزاج الماضى والحاضر (الماضى الذى تم العيش فيه ، والحاضر الذى لم يسبق العيش فيه) من دلائل هذه المحاولات •

وفكرة الوحدة التى تتحقق بين اللحظات المختلفة للصيرورة ، قد رمز اليها نوفاليس بتعبير (الزواج بين الفصول) : وحاول كيركجورد التعبير عن المراحل التى يمر بها الانسان على نفس النهج المتبع فى وحدة مراحل الصيرورة ، فعبر عن الرغبة التى سبق أن جاهر بها بعض الرومانتكيين الخاصة بالجمع بين الطفولة والنضج والشيخوخة فى عملية تأليفية تجعل هذه المراحل متعاصرة بعضها مع بعض •

ولو حاولنا التفكير من الناحية النظرية فى الكلمتين (أنا أصير) ، لادى بنا ذلك على الفور الى الابتعاد عن معنى كل كلمة من الكلمتين • فمن هو هذا (الانا) ؟ • واذا كان أنا هو أنا ، فما هو معنى القول بأننى أصير ؟• ولكن ثمة حلا عمليا يعتمد على القول بأننا ننشيء أنفسنا ونقضى عليها فى الوقت نفسه • فمن غير الميسور تحقق أى فعل منهما دون تحقق الفعل الاخر • فعلينا أن نعمل على تحقيق كينونتنا وصيرورتنا ، وأن نجمع بين هذين الجانبين بوساطة أعمالنا ، وبوساطة عزائمنا ونوايانا ، التى تكشف

ـ كما بين الفيلسوف آلان وسارتر ـ عن تصميمنا على انشاء شيء ثابت فى نطاق صيرورتنا • فنحن عندما نعقد النية على فعل شيء ، كما بين سارتر ، فاننا نربط بين مستقبلنا وحاضرنا وماضينا •

وأكد كيركجورد ونيتشه حاجة الانسان الى شيء يحرص عليه ويتمسك به على الرغم من هذا السيل الدائم التغير • وهذا المعنى هو الذى كان يعنيه كيركجورد بفكرته عن (التكرار) ، الذى يشبه عزل لحظات من صيرورتنا، وجعلها خالدة على نحو ما • على أن هذا المعنى يشبه كذلك ما قصده نيتشه بقوله بضرورة مواجهتنا الحياة بكلمة (نعم) ، وضرورة جعل طبيعتنا تتسم بأفعالنا • فعلينا أن ننشيء أنفسنا وسط تعرضنا للشيخوخة والتحطم ، أى حتى من خلال تحطمنا •

وأشار الفلاسفة المحدثون الى ما أسموه (بالوجود تجاه الموت) ، وان كان أخص ما يتميز به الموقف الانسانى هو عدم التفكير فى (مواجهةالموت) فالحياة تتجه دائما الى الحياة ، والمـوت لا يدرك فى الحيـاة الا باعتباره تطيما جزئيا ، أو يدرك أحيانا بوساطة الكائن الفانى كتدمير ضرورى يسبق أى انشاء يجيء فى أعقاب ذلك • هذا المعنى أيضا ربما رمزت اليـه فكرة فكرة نيتشه عن الحياة ، وطابعها الذى ينزع الى العلو بالذات ، وتأكيده والحاحه فى القول بأن ينبغى أن يفعله الانسان هو انشاء ذاته وانشـاء العالم الذى هو جزء منه فى نفس الوقت • فحتى لو بدا العالم ـ كما اعتقد أنه بلا معنى ، بمقدورنا اعتماداً على أفعالنا ذاتها أن نجعله ذا معنى • وهذه

متعه لمن اتصف بالقوة الكافية التى تجعله يتحمل رؤية هذا العالم اللامعقول .

على أننا قد قلنا ان الصيرورة ربما كان لها معنى فى ذاتها ، وانها قد تنشىء هذه الجواهر (التى تحققت لها الصيرورة) ، والتى تحدث عنها أفلاطون . فالاعمال الفنية ليست وحدها مثل هذه الجواهر ، بل الكائنات الحية والاشياء كذلك . وفى الحق لقد اقتربت نظرة كانط من نظرة أفلاطون عندما تصور فى ثالث كتاب نقدى له (نقد قوة الحكم) وجود أشياء يتمثل فيها الاكتمال كالاعمال الفنية والكائنات الحية . فأغلب الظن اذن ، أن العالم ليس شيئا غير معقول كما تصوره شوبنهاور نيتشه . فحتى لو كان غير معقول ، فان فى وسع الفرد أن يجعل له معنى ومنطقا . ولكن لما كان العالم ليس بالشىء اللامعقول على الاطلاق ، يستطيع الفرد أن يتعلم منطقه وأن يجعل له منطقا .

فكرة الكم والكيف

هناك فلسفات للكم وهناك فلسفات أخرى للكيف • فالمذهب الذرى من نظريات الكم • وما يوازيه هو مذهب (المونادا) ، وان كان من مذاهب الكم ، الا أنه أكثر من ذلك اتصافا بخصائص نظريات الكيف •

ولكى نتمثل هذا الاختلاف بين فلسفات الكم وفلسفات الكيف ، يلزم الكلام عن النظريات القائلة بالوحدة ، وكذلك النظريات القائلة بالكثرة • وبوسعنا اختيار هيرقليطس وبرجسون مثلين للمذاهب التى تجمع بين فكرة الوحدة وفكرة الكيف ، واختيار الماديين الإليين أمثلة للجمع بين الوحدة والكم •

وفكرتا الكم والكيف تتميزان بطابعهما العام ، بحيث قد يشك فى امكان مطابقتهما للوقائع الواضحة المتمايزة • والاولى ، أى فكرة الكم ، تتضمن فكرة المكان وفكرة الزمان اللتين توصفان بأنهما كم متصل • وتتضمن فكرة الكم أيضا فكرة العدد ، الذى يوصف بأنه كم منفصل وان كان وجود أية ناحية مشتركة تجمع بين هاتين الفكرتين المختلفتين موضع شك • واذا انتقلنا الى الكلام عن فكرة الكيف سنذكر وصف هاملان لها بأنها فكرة معقدة الى حد غريب • فلها أنواع متعددة • وكل نوع من هذه الانواع يتألف من عدد لا متناه من الاشكال المختلفة • وبسبب ما يظهر فى فكرة الكيف من تنوع ، وبسبب عدم امكان رد هذه الانواع الى أصل واحد أنكر الكسندر — بكل تأكيد — اعتبار الكيف مقولة • والواقع أن كل نوع من

الكيف يكون عالمـا منفصلا • ومعنى الكيف ذاته يدل على استحالة هـذا الرد • وفضلا عن ذلك ، يبدو أن تصورى الكم والكيف قد صادفا بمرور الزمن • فالكم عند الفلاسفة القدامى ، وبخاصة أفلاطون وأرسطو ، قـد اعتبر شيئا لا محددا نظرا لامكان تضخمه أو تضائله • والكيف — من ناحية أخرى — كان يعنى الصورة والفكرة والحد والتحديد • وفى العلم الحديث، على عكس ذلك ، وابتداء من ديكارت ، ما بدا عند أفلاطون مكانا لا محددا، لم يعد ينظر اليه على أنه شىء لا محدد ، وأصبح مكانا رياضيا •

وثمة نقطة أخرى جديرة بالانتباه ، وهى أننا سواء بدأنا بدراسـة الكيف أو بدراسة الكم ، علينا أن نفرق بين ما يصح أن نسميه — اتبـاعا لارسطو — بنظام الموجودات ، وبين نظام المعرفة • فمن الممكن أن يكون التكيف هو الاول فى نظام المعرفة ، وألا يكون الاول فى نظام الموجودات ، والعكس بالعكس •

ولعل الاوفق هو قيامنا باجراء قسمة عند الكلام عن كل فـكرة من هاتين الفكرتين ، أو قيامنا — على أقل تقدير — بتقسيم الكلام عن فكرة الكيف • فمن الممكن أن يكون هناك كيف تجىء معرفته بعد معرفة الـكم ، وأن يكون هناك كيف تجىء معرفته قبل معرفة الكم •

ولا يستبعد القول باتصاف أى ترتيب يتبع بالتكلف والتعنت ، وأن تكون أية فكرة من هاتين الفكرتين ، أو أية واقعة منهما (فليس فى امكاننا غير تحديد ذلك) قد وجدت بسبب مقابلتها للاخرى فحسب ، أو أن تكون

الفكرتان قد ظهرتا فى آن واحد • ولو أمكننا تخيل كلمة واحدة يمكن أن نستق منها الفكرتان ، (فاننا لن نستبعد مثل هذا الاحتمال) ، وان كان من غير المستبعد القول بأن هذه الكلمة لو وجدت ستكون أقرب الى الكيف منها الى الكم •

فهل نستطيع القول باتصاف الكيف بالتناقض ؟ وسبق أن أشرنا الى قول عاملان بغرابة فكرة الكيف وتعقدها • وان كان قد ذكر لنا أيضا أنها من أبسط الافكار •

وهناك تناقض آخر • فالكيف يتميز بتحديده (وكانت هذه الخاصة هى التى أصر على تأكيدها الفلاسفة القدامى) • ولكنه فى الوقت نفسه شىء يتعذر الافصاح عنه ، لاننا لا نستطيع تحديده اطلاقا •

ولما كنا قد ذكرنا أنه من الميسور — بل ومن الضرورى — أقامة تفرقة بين نظام الموجودات ، ونظام المعرفة • ولما كان ما يعنينا هو نظام المعرفة ، لذا فاننا سنعنى بالكيف فى البدء • أو يمكن القول انه اعتمادا على ما سبق أن ذكرناه عن امكان التفرقة بين الكيف السابق للكم والكيف اللاحق للكم ، فاننا نعنى بالنوع الاول أى الكيف كما يشعر به ، أو الكيف الذى لم يمتزج بأى كم بعد • انه الكيف الذى عرفنا برجسون كيف نراه وكيف نحدده • وذكر هاملان أن الكيف يستحثنا على التفكير فيه ، بسبب تألفه من أضداد متقابلة وفى عالم المشاعر الذى وضعنا أنفسنا فيه ، التقابل بين الاضداد يشعر به ولا يفكر فيه •

ودراسة الكيف تتعرض لصعوبات بسبب تعدد المجالات التى تنطبق عليها • فهناك مثلا (كيف) خاص بالاحكام ، هو الذى رجع اليه كانط عندما فرق بين الواقع والنفى التحديد • وعند هيجل من جهة أخرى ، مقولات الكيف هى الكينونة والعدم والصيرورة • وان كان اتباع هذا السبيل فى التفلسف سيبعدنا عن أية دراسة صحيحة للكيف بدلا من أن يقربنا منها •

واعتقد هاملان بامكان التعبير عن أنواع الكيف وتصنيفها (واقتدى به فى هذا الصدد كل من لافيل ونوجيه وسارتر) • ولكن تصنيفه قد دل على ما فى نظريته من نقص •فلقد قسم الكيفيات الى كيفيات يغلب عليها التحديد وفقا للكيف ، وكيفيات يغلب عليها التحديد فى دقة تبعا للكم • فتصنيفه اذن قد استند الى تداخل فكرة الكم فى دراسة الكيف
هو النظرية التى جاء بها خصوم هاملان الذين انتقدهم لاعتراضهم على محاولات رد الكيف الى شىء آخر ، ولاصرارهم على القول بأن الكيفيات أشياء معطاة ككليات الاحساس • على أن عدم رد الكيف الى أى شىء هو بكل تأكيد الفكرة التى سنتمسك بها • فكما قال كانط ان كيف الاحساس شىء تجريبى دائما •

أما الكلام عن عالم الكم فهناك كم للمقدار ، وكم آخر للشدة ، وقد فرق كانط بين هذين النوعين عندما فرق بين بديهات الحدس (التى جعلت لكل شىء معطى فى الحدس كما للمقدار) وبين تصورات الادراك الحسى

السابقة التى تشير الى كم الشـــدة •

وواضح أن الـــكم يدل بالضرورة على المقـــدار أكثر من دلالته على الشـــــدة •

أما حالات الشدة فى الاحساسات ، أو الكيف فى الزمان ، أو الكيف فى المكان ، فانها تمثل حلقة متوسطة بين الكيف والكم •

ونحن عندما نفكر فى الكم من ناحية المقدار ، فاننا نفكر بطبيعة الحال فى المكان والزمان • على أنه من ناحية الزمان ، لقد لاحـــظ برجســـون أن ما يجعله شيئا كميا هو تدخل المكان (اذ ان الزمان الذى تجريه فى أنفسنا والذى أطلق عليه برجسون كلمة الديمومة شىء كيفى وليس شيئا كميا) •

كما اعتقد برجسون أن تدخل العدد هو الذى جعل المكان بدوره كما وان دل رأيه فى وضوح على أن العدد يتضمن المكان •

وما ينبغى أن نذكره هو وجود مكان وزمان ينطبق عليهما الكم ، وان كانا فى ذاتيهما ينتميان الى عالم الكيف ، وليس بينهما تجانس •

من هذا نستطيع أن ندرك أن العدد هو الذى يسر تجانس الحدوس الكثيرة • فالعدد هو أساس الرياضة ، وليس تجانس كثرة المكان الا اذا قلنا ان المكان والعدد يحدثان فى آن واحد •

واذا وجب أن نختار بين النظريات المختلفة فى هـــذه النقطـــة (أى النظرية الارسطية القائلة بأن الزمان يتألف من أعداد والنظرية الكانطية القائلة برد العدد الى المكان ورد المكان فى النهاية الى الزمان ، والنظـرية

البرجسونية القائلة بأن أساس الزمان الرياضى والعدد هو المكان — فاننا نفضل اتباع النظرية الارسطية ولكانطية • فما يسمح بوجــود الــكم ، ووجود فكرة عن الكم ، هو وجود فكرة عن العدد •

ومع ذلك فمن المستطاع عدم الاقتصار على القول بمكان مشــخص ومزان مشخص ، بل يمكن القول أيضا بوجود عدد مشخص • انه العدد الذى تعبده القبائل الهمجية ، والذى يلجأ اليه السحرة الذين يعتمدون فى السحر على الاعداد ، وبحق بوسعنا الذهاب الى ما هو أبعد من ذلك ، وأن نقول : لعل هذا النوع من العدد هو الذى وجه كانط انتباهنا اليه عندما بين أن العدد ١٢ ليس مجرد سبعة مضافا اليه خمسة • اذ ان لكل عدد كيفيات نستطيع أن نصفها بمعنى ما بأنها حادثة • وهذه نقطة أكدها بوترو • ولعلنا نستطيع الذهاب الى ما هو أبعد من ذلك • وفى هذه الحالة سيبدو لنا العدد ممثلا لكل شامل بالنسبة الى أجزائه ، كما ذكر ألكسندر فى تعريفه • ومن ثم سوف تبدو الاعداد — كما قال ألكسندر — (كليــات تجــريبية) أو مخططات مشخصة • وربما نزعنا الى اتباع نظرية أفلاطون فى الاعداد • وهى النظرية القائلة بعدم خضوع الاعداد الحقيقية باعتبارها أشياء دالة على الكيف للعمليات الحسابية •

والعلاقة الاساسية بين الكم والاعداد المجردة يمكن أن تدرك من قيام هيجل بتعريف الاعداد عندما أراد تعريف الكم بوجه عام • وتبعا لمــا قاله، يدل الكم على وجود هوية بين الحدود ، وعلى تجانس المضمون ، وعــدم

المبالاة بما يتضمنه • وهذا التعريف ربما يسر لنا فى نفس الوقت تعـريف المـكان المجرد كما تصوره ليبنتز وبرجسون •

وكما لا يتأثر الكم بمضمونه ، كذلك المضمون لا يتأثر بالكم • هـذا يعنى أن فكرة عامة لا تتأثر بعدد الافراد الذين يتألـف منهم ما صـدقها المنطقى •

وكتاب المنطق عند هيجل ليس مجرد كلام فى المنطق ، بل هو تاريخ فلسفة أيضا • فلقد وضع هيجل فلسفة مطابقة لكل تعيين تتعـرض له الكينونة • ولعله من غير المقنع اعتبار الفلسفة الايلية ومذهب النيرفانا عند الهنود ومذهب هيرقليطس أمثلة لفلسفة الكيف ، كما فعل هيجل • والاقرب الى الحق هو القول — كما فعل هيجل أيضا — بأن المذهب المـادى والمذهب الذرى يمثلان فلسفة الكم • ولقد عرف هيجل المـادية بأنها المذهب الذى يؤكد أن المطلق كم ، لان هذه النظرة بوجه عام — فى رأيه — تدفعنـا الى جعل المطلق يتصف بخصائص المـادة •

ومع هذا فهناك وفقا لرأيه نظرية أخرى للكم • انها الفيثاغورية • ولقد نبهنا هيجل الى عدم كفاية الطريقة الفيثاغورية فى التفلسف فى هـذه النقطة ، لان العدد ليس من بين المقولات العليا • فنحن كلما اقتربنا مـن المستويات العليا سندرك تضاؤل أهمية الدور الذى يقوم به العدد • فمكانة العدد فى العالم اللاعضوى أسمى من مكانته فى العالم العضوى • ومن ثم ، وتبعا لمـا ذكره هيجل من أخطر الافكار الفطيرة البحث فى ناحية الكم فى الاشياء عن أصل كل الاختلافات والتحديدات •

ونحن نفرق بين الكم المتصل والكم المنفصل • ولقد بين لنا هيجل أن هذين التحديدين (التحديد الذى يرجع الى الاتصال والاخر الذى يرجع الى الانفصال) ، ضروريان بقدر واحد للكم • وان أمكن القول بأن الاتصال كامن فى الانفصال كما أن الانفصال كامن فى الاتصال ، ومن ثم ينبغى عدم اعتبار الكم المتصل والكم المنفصل نوعين مختلفين ، بل يمكن ارجاع ما بينهما من اختلاف ، الى اختلاف فى النظرة الى نفس الواقع من موقفين مختلفين • أن هذا يفسر نقائض المكان والزمان • ونحن اذا اتبعنا فكرة الكم المتصل عند النظر الى المكان والزمان ، فاننا سنعتقد فى انقسامهما الى أقسام محددة • أما فى حالة اتباعنا لفكرة الكم المنفصل ، فاننا سنرى امكان انقسامهما الى أقسام لا تقبل الانقسام • والقسمة الى مالا نهاية ، والقسمة الى أجزاء محددة حقيقتان • وكلتاهما جزئى على حد سواء • انهما مجرد مظهرين من مظاهر تصور الكم •

هنا كذلك قد يكون الرجوع الى التقدم العلمى عونا لنا ، لان فكرة الانفصال تتبع دائما فكرة الاتصال ، والعكس بالعكس • فهما أداتان تسمحان لنا بانتزاع بعض جوانب من الحقيقى ، وكأننا ننتزعها من منجم • ولكن كل جانب من هذين الجانبين يتضمن الاخر •

والعقل الانسانى ينتقل بغير توقف من الذرات الى الاثير ، ومن الاثير الى الالكترونات ، وهكذا ، فهو دائم الكشف عن أشياء جديدة ، ولكنه يوجه دائما أشياء جديدة تتطلب الكشف ، حتى يتوقف فى النهاية

أمام شيء تتعذر دراسته علمية ، على أنه بمرور الزمن سينطوى كل ما بدا خارج حدود العلم تحت لوائه ، كما نستطيع أن نلاحظ فى النظريات الحديثة التى تحاول الجمع بين الاتصال والانفصال •

لم يتوافر للقدامى أى تصور واضح للمكان • اذ كان هذا التصور مختلطا بتصور المـــادة • ولكن قرابة عهد أفلاطون ، اكتملت صورة عـــلم الهندسة وتحددت معالمها • وأمكن لهذه الهندسة فيما بعد ، بعد اكتمالها ، أن تؤثر على فكرة المكان • وهو أمر لم يتحقق فى عهد أفلاطون ، وان كان بعض مفسرى مذهبه قد استطاعوا اثبات وجود تشابه بين ما ذكـــره عن المكان فى محاورة تيماوس ، وبين المكان فى العلم الحديث •

فكرة المــــادة

فرق بعض الفلاسفة بين ما أسموه (الوجود العقلى) وما أسموه بالوجود الخارجى • وفكرة الحقيقة من صنع الفكر • وهى فكرة تمثل شيئا موجودا خارج الزمان ، أى فكرة وجود فى زمان لم يعد زمانا ، أو نوع من الزمان الميت •

ولقد قال أفلاطون ان المثل تحيا حياة أكثر اكتمالا من الاشياء الحسية • ورغم عدم ابتعاد النظريات التى جاء بها جيمس ورسل كثيرا عن النظريات التى جاء بها أفلاطون ، الا أن الماهيات قد بدت فى هذه النظريات فى مرتبة أدنى من الاشياء الحسية • اذ يصح القول بأنها مجرد ظل للوجود، أو نوع من الوجود فى الظلال كالشىء الذى أسماه ما ينونج هذا هو ما عناه الفيلسوفان بكلمة (الوجود العقلى) •

ويمكن الربط بين الفكرة المذكورة وبين الفكرة الاكثر شيوعا عن الماهية ، كما عرضها أفلاطون • وكان ما قصده أفلاطون هو اثبات وجود ماهيات أو مثل وراء الظاهرات • ولعله من المثير للاهتمام ملاحظة ما بين فكرة الماهية وفكرة الوجود العقلى من تماثل • وهذه الفكرة تظهر فى صورة أحكام مشخصة عن الاشياء • فالانسان مثلا له خصائص مميزة تتألف منها ماهيته ، فاذا أريد التعبير عن هذه الخصائص (الماهوية) فانها تظهر فى صورة أحكام •

ولقد عبر هيجل فى براعة عما نستطيع تسميته بديالكتيك المـــاهية • وتبعا لمـــا قاله ، الماهية نفى للكينونة ، كما أنها فى الوقت نفسه تأكيد لها • فثمة حركة صاعدة مستمرة وحركة هابطة مستمرة تحـــدث بين الكينونة والماهية ، ولقد أشار أيضا الى أن الماهية ترجع الى شىء مضى • ويصور هذا المعنى أحسن تصوير وصف أرسطو للماهية بأنها (ما هو ، هو شىء فى المـــاضى) •

وأثبت هيجل أيضا أن الماهية نفى للمباشر ، وبحـــق لقد وصـــفها فى البداية بأنها شىء لا مباشر ، وبين لنا كم من المشكلات تنبعث من العلاقة بين الماهية وصفاتها • وفى النهاية عرف الماهية بأنها عالم من النقائض • ففيها زيف مباشر وزيف لا مباشر • وهكذا دفعه ديالكتيكه فى النهاية الى نفى الماهية التى طرحها • واستشهد بجوته فى قوله (بألا قشرة ولا لب على حـــد ســـواء) •

وعند هيجل نصادف للمرة الاولى نقدا للفصل بين الماهية والكيفيات اللاماهوية المتصلة بها غير موجودة • ومن ثم يمكن القول بأن اللاماهويات ضرورية للماهيـــة •

وعندما قال برادلى بأن التفرقة بين الشىء والموضوع لا تحـــدد أى وساطة الفكر ، وأنها لا تطابق أى فروق فى الاشياء ، فانه قد عرض أيضا فكرة قد يكون لها بعض الفائدة فى نقـــد المـــاهية • اذ يصح اعتبار ماهية الشىء هو شيئيتها •

وقد أظهر فلاسفة القرن التاسع عشر والقرن العشرين ميلا عاما الى الاستعاضة عن فكرة المـــاهية اما بفكرة القانون واما بفكرة القيمة • ولكن بعض هؤلاء الفلاسفة • نيتشه وبرجسون وديوى وهايدجر ربما ذهبوا الى ما هو أبعد من ذلك • فقد أنكروا — مؤيدين فى ذلك فكرة هيجل فى هذه النقطة — فكرة المـــاهية انكارا تاما • وأنكر نيتشه وبرجسون المـــاهية ، لانهما لم يصادفا فى أية ناحية سوى الصيرورة • فهما لم يصـــادفا أية كينـــونة ثابتـــة •

واهتدى كل من هيجل ونيتشه الى نفس النتيجة اعتمادا على نظريتين بعيدتى الاختلاف • فقد أنكر الاختلاف بين الظاهر والواقع • فعند هيجل الواقع يكشف عن نفسه فى مظاهره ، ولا وجود له خارج هذه المظاهـــر • وتبعا لمـــا قاله نيتشه ، علينا ألا نبحث وراء المظاهر عن أشياء أعمق منها • فالظواهر أشياء مطلقة ، وهى التى تشع ذاتها •

واعتقد برجسون أن فكرة المـــاهية قد جاءت من عادة للذهن الانسانى وللذهن اليونانى بوجه خاص • وهى عادة النظر للاشـــياء كأنها أدوات أو أشياء من صنع الانسان • وعرض هايدجر فكرة مشابهة • وساقته هـــذه الفكرة الى التشكك فى شرعية فكرة المـــاهية ، وبخاصة عند تطبيقها عـــلى الكائنات الانسانية • وكما قال : ان المرء لن يستطيع أن يفصل من وجود الانسان شيئا مجردا يصح القـــول بأنه ماهيته •

على هذا النحو يمكننا أن نتبين السبب الذى دعا فلاسـفة مثل برجسون وجيمس وديوى وهايدجر — بل وربما أمكننا أن نقول هيجل قبلهم — الى نفى فكرة الماهية • ولعله من الحقائق الغريبة أن يكون من بين النتائج التى تمخضت عن فنومنولوجية هوسيرل (التى حاولت التفرقة بين الماهية والوجود) — وهذه نتيجة ديالكتيكية — نظرية هايدجر ، الذى انتهى الى انكار المـاهية انكارا باتا •

والواقع أن فكرة الماهية تثير مشـكلات أكثر مما تحلهـا • فما هى العلاقات القائمة بين الماهيات ؟ • وكيف نفسر حلول الماهية فى الوجود ؟• وكيف نفسر التفرد ؟•

ونحن اذا تساءلنا عما تعتمد عليه حقيقة الشىء ، وعموما هى ماهيته، فاننا سنساق الى كثير من المسائل المضطربة • فلعلنا نستطيع القول الى جانب بعض الواقعيين المحدثين بأن الشىء مجموعة مظاهره ، أو نستطيع القول الى جانب الفنومنولوجيين بأن الشىء — فى كل مظاهره — معطى ، وغـير معطى فى نفس الوقت •

ولقد بين البراجماتيون أن المـاهية متصلة بالفائدة أو النتيجـة • فماهية المنضدة أو الباب هى فائدة المنضدة أو الباب • وصاغ هايدجر هذه الفكرة ذاتها فى صورة أكثر تجردا عندما عرف المـاهية بأنها شىء قد تم اسقاطه • وأضاف البراجماتيون وهايدجر أن المـاهية تدل على علاقـة لا بالمستقبل فحسب ، بل وبالمـاضى أيضا فتصـور المـاهية قد يرجـع الى نوع من التأمل فى المـاضى • وبالمثل يمكننا القول — وفى هذه النقطة

أيضا سوف نكون متفقين مع هيجل — بأن المـاهية تتضمن فى نفس الوقت الامكان والضرورة .

ولكن هذا الجمع بين (الاسقاط) والتأمل فى المـاضى ، وبين الامكان والضرورة ، ما كان ليحدث بغير تأثير من اللغة . فان الفصـل بين الشىء والموضوع بوجه خاص ، ما كان ليتحقق الا لوجود الفعل . فالمـاهية هى تصور يرجع الى النحو : الفاعل هو الجوهر ، والفعل هو الوجود . والماهية هى الصـفة .

ومنذ ظهور محاورة بارمنيدس ، ما يصح وصفه بثانى نظرية للمثل عند أفلاطون . وكانت نظرية المثل الاولى قد أثبتت أن المثل كائنات عقلية منفصلة تمام الانفصال عن الكائنات الحسية ، وتتصل بها النفوس بوجه خاص . أما النظرية الثانية ، فقد أثبتت أن المثال عبارة عن كل يوجه الاشياء الحسية ويحتويها فى ذاته على نحو ما .

ولقد سبق أن رأينا كيف أنكر أفلاطون فى النهاية — فيما يبـدو — الانفصال الكامل الذى اكتشفه بين الاشياء العارضة والماهيات . فهو فى بعض محاوراته الاخيرة ، قد تحـدث عن (حلول الصـورة فى الشىء) ، و (الجوهر الذى ينتج عن الصيرورة) .

وفكرة الصورة قريبة الى حد بعيد من فكرة النفس وفكرة القـوة . وعند أرسطو وسبينوزا وألكسندر ، النفس هى صور الجسم ، أما لايبنتز فقد أدرك النفس كقوة ، كما أدركها كصورة .

وتميزت الفلسفة الكلاسيكية — كما رأينا — بتفرقتها — بين الماهية أو الصورة ، وبين الوجود • وظل كانط مخلصا للتقليد الكلاسيكى ، عندما حافظ على هذه التفرقة ، التى تعد فى الواقع من المسلمات الضرورية التى قامت عليها فلسفته • والاختلاف بينه وبين من سبقوه هو أنه رغم محافظته على هذه التفرقة ، لم يتصور — كما فعلوا — أن الوجود يمكن أن يستنبط فى بعض حالات من المــاهية • ولكن — كما ذكرنا — اعتقد كانط أن التفرقة بين الوجود والمــاهية ضرورية للعقل النظرى مثل ضرورتها للعقل العملى • فعند العقل النظرى ، هناك صور للحدس (أى للمــكان والزمان) اللذين يعدان فى ذاتيهما حدسين • كما أن مقولات الفهم عبارة عن صور أيضا • وبالنسبة للعقل العملى ، قيمة القواعد الاخلاقية ، تعتمد على صــورتها الكلية • اذ اعتقد كانط ، أن ما هو أخلاقى فى أى فعل ليس مضمونه ، بل هو صــورته فحسب •

ووجه ماكس شيللر نقدا الى الاخــلاق الكانطية ، بسبب صوريتها البحتة ، وبسبب عدم مراعاتها لمضمون الفعل • وكثيرون من المفكرين هذه الايام قد يتساءلون هل يصح القول بأن أى فعل خير بالضرورة لمجــرد حدوثه بتأثير دافع الطاعة لقاعدة كلية للسلوك •

ومن بين أفكار هايدجر التى تثير الانتباه قوله اننا عندما نتحدث عن أى أفراد ، فاننا لا نستطيع فصل الشىء الموضوع ، أو المــاهية عن الوجود ومن ناحية أخرى ، بين وايتهد أن الصورة بمعنى ما ، قد جاءت من المــادة • فهى بحق قد بعثت منها ونمت معها • فالمــادة تزدهر فى كل أنواع

الصور — أى فى التماثيل ، والايادى التى صنعت التماثيل ، وفى العيـون التى تراها . والفصل بين الصورة والمـادة شىء مجرد . والحقيقة أنهما متحـدان .

وتبعا لهذه النظرة ، الصورة لا يمكن بوجه عام فرضها على المـادة ، على الرغم من أن هذا هو ما يفعله الانسان عندما يصنع الاشياء . فالصورة قد جاءت من المـادة ، والمـادة تنضغط الى صورة . ولكنها لا تنضـغط بفعل الصورة . انها تنضغط الى صورة عندما تتحول المـادة ذاتهـا الى صورة . فالتمثال من صنع العين واليد . وان كانت العين واليد شيئين ماديين قد نتجا من مادة أثيرية هى الضوء ، ومـن مادة ملموسـة تزدهر فتصبح صـورا عضـوية .

هنا كذلك نرى المذاهب الفلسفية ، وهى تقضى على نفسها . كما نرى أنفسنا على حافة ثورة لا تقل من حيث الاهمية عن الثورة التى حـدثت عندما استعاض ديكارت بالنظرة القديمة الى المـادة نظرة مستحدثة اليها .

ولم تكن فلسفة هايدجر فى الوجود وفلسفة (الكائن) عند وايتهد ، وحدهما هما اللتان أنكرتا حقيقة انفصال المـادة والصورة . فلقـد أنكر السكلوجيان الجشطلتيان كوفكا وكولر أيضا هذه التفرقة الكلاسيكية . اذ اعتقد أن المـادة فى ذاتها لها صورة .

ويمكن ابداء ملاحظات عن نقد الشعر والفن . فثمة صـوريون فى هذه الناحية يصرون على القول بأولية الصورة ، ولكن هل يصح النظر الى

الصورة باعتبارها شيئا مجردا عن المضمون ؟ ففى أى عمل فنى عظيم ، الصورة والمـادة يعطيان فى نفس الوقت .

وربما ذهبنا أبعد من ذلك . فلقد أصررنا على القول بعدم انفصال المـادة والصورة . ولكننا اذا أردنا فصلهما ، وجب علينا القول بأن الماهية ليست بالشىء الذى يمكن الافصاح عنه ، كما ظن الفلاسفة الكلاسيكيون . ونحن اذا تتبعنا بعض الاشارات التى جاءت عند أدباء وشعراء مثل شيللى وهيلدرلين ومالرميه ورلكه ، وبروست وفرجينيا وولف ربما تخيلنا الماهية شيئا لا يمكن الافصاح عنه . فلقد بدت المـاهية فى نظرهم شيئا يظهر فى صورة خاطئة ، أو شيئا شعوريا يدرك اعتمادا على التعاطف والحدس . ولكن هنا أيضا تظهر مشكلات معينة . فما هى مثلا الصـلة بين ماهيـات معينة ، ولنقل الصلة بين ماهيـة أية سمفونيـة لموتسارت وبين ماهيـة السمفونية عموما ؟ أو هل بوسعنا — وهو ما يعد أمرا ممـكنا — انـكار المـاهية الاخـيرة ؟

ومن ناحية أخرى ، علينا أن نتذكر أن هناك ماهيات عقلية خالصة قد أسماها بولزانو وبعض الاولين من الفنومنولوجين (بالقضايا فى ذاتها) . ومن هنا ندرك أن من يتفلسف وفقا للاصول الفلسفية الراهنـة لن يشعر بوجود أى انفصال بين المـادة والصورة . وان كان الانسان ميالا رغم كل ذلك — كما لاحظنا — الى الصور الشـعورية التى تتراءى له فى الحدس ، والى الصور الفكرية التى تظهر له فى القضايا . ولكن ، وحتى بعد ملاحظة وجود مثل هدين الميلين ، علينا أن نشعر بوجود وحدة لا تنفصم

بين المضمون والصورة • هذا يفسر ما نتعرض له من تردد مستمر بين الصورة واللاصورة ، والروح تحيا فى هذا التردد الدائم •

ان الطبيعة البشرية تفرق دائما بين الماهية والوجود ، وبين المثى والموضوع • ولكن عليها دائما أن تعيد الوحدة بينهما • فالحركتان تتعاقبان دائما ، وكل منهما تجىء فى أعقاب الاخرى •

واليونانيون قد تصوروا كل شىء على غرار العمل الفنى ، أو الشىء المصنوع • فبدت مادة التمثال لهم وفقا لذلك هى الرخام • ولكن الرخام نفسه ليس مادة أولية • انه مادة ذات صورة أو مادة مشكلة • والمادة الاولية الاصلية الخالية من كل صورة كانت بحق شيئا غير محدد ، لان كل تحديد يعتمد على الصورة • ولقد ذكر أفلاطون أننا لا نستطيع رؤية ما أسماه بالمكان أو المادة الا اعتمادا على نوع من الاستدلال غير المشروع أو (المنحرف) •

هذا الاساس غير المحدد للاشياء ، على حد قول أفلاطون ، شىء دائم الحركة ، تبعا لما قال أرسطو ، ولكن هذه الحركة ترمى الى اتجاهين • فهى اما تمثل رغبة فى تحقق الصورة ، واما تمثل تمردا عليها • ومن ثم تكون فكرة أرسطو عن المادة قد اعتمدت على امتزاج نظرتين متضاربتين اليها • احداهما تمثل المادة فى حالة تطلع الى الصورة ، والاخرى تمثلها فى حالة تمرد عليها • الاولى تنزع الى خلق أجسام عضوية وأعمال فنية ، والاخرى تنزع الى خلق مردة ومظاهر للصدفة •

ولقد سبق أن بينا الاصل التشبيهى لهذا التصور • ونستطيع أن نرى الان أن هذا التصور — ان كان سيقدر له البقاء — قد أمكنه حل مشكلات كثيرة ، وان كان قد أثار عدة مشكلات مماثلة ، كما أنه لم يكن واضحا على الاطلاق • وفى أفضل الاحوال ، لم تكن نظـرية المـادة عـرضها عظماء الفلاسفة (أرسطو وتوماس الاكوينى) الا وسيلة لترجمة نظرة البداهـة التى لا تخلو من قدر من الفكر القطرى الى لغة فلسفية • هذه النظـرية لم تتميز بقدر كاف من الفطرة يسمح لها بتحقيق تلك القرابة بالعالم التى تحدث عنها بعض الفلاسفة المحدثين • ولم تكن بالصقل الكاف بحيث يتحقق منها أى نفع • ولم يكن الفيلسوف المدرسى قادرا على اجابة أى سؤال عن كيف يتيسر تحقق الفردية فى حالة عدم وجود مادة عند الكائنات العاقلة ، كما أنهم لم يتمكنوا من التوفيق فى سهولة بين ما ذكره أرسطو عن قـدم المـادة ، وبين النظرية المسيحية فى الخلق •

ويمكن اعتبار جاليلو وديكارت الممثلين الرئيسيين للنظرات الحديثة للمادة • وكان طبيعيا أن يعتقد اليونانيون الذين لم يتوافر لهم أى علم خاص بالطبيعة أن المـادة شىء لا محـدد • كما كان من الطبيعى أيضا أن يتصور الفيلسوف المحدث (بتأثير ما أنجزه العلم) آمكان رد المـادة الى تصورات عقلية بحتة ، أو يدق الى تصور عقلى واحد ، هو تصور الامتداد • ونحن نعرف أن ديكارت بوجه عام ، لم يعترف بأى شىء حقيقى سـوى ما كان واضحا ومتمايزا • فأى شىء واضح ومتمايز فى فكرة المـادة ؟ انه الامتداد فقط • واستبعد ديكارت من هذا الامتداد ما سمى فيما بعـد بالكيفيـات

الثانويه كاللون والرائحة والصوت • واقتصر على المكان الكمى البحت الذى يتألف من نقط متجاورة •

ولكن النظرة الديكارتية لم تختلف من حيث عدم كفايتها عن الفطرة الارسطية • وعلى الرغم من عدم استمرار تصور المادة تصورا انسانيا ، الا أن هذا التصور على أى حال قد بدا فيه طابع الانســـان • وان صـــح إعتباره انسانا فانما يرجع ذلك الى أنه من صنع العقل • وقد يصح القول بأن المـــادة فى نظر ديكارت كانت من صنع الانسان أكثر مما هو الحال عند أرسطو • وفضلا عن ذلك ، فلقد أثار التصور الديكارتى مشكلات عـــديدة بقدر المشكلات التى حلها • وأخص بالذكر — كما سبق أن بينت — ازدياد أهمية مشكلات الوحدة بين العقل والجسم عند ديكارت ومن جاءوا بعده •

ومن هنا استصوب لابينتز فى النهاية العودة الى النظرة الارسطية ، ورجع العالم الفيزيائى بوسكوفيتش الى نظرية لابينتز فى الفيزياء ، وتصور المـــادة شيئا ديناميا مؤلفا من مراكز للقوة •

واتجه كانط صوب (التشبيهية) الى ما هو أبعد من اتجاه أرســـطو وديكارت ، وان كان أكثر وعيا بذلك • ومن ثم فانه قـــد استطاع فى نفس الوقت التمهيد للتحرر منها • فلقد اعتقد أن المـــادة ، وكذلك الجـــوهر من مقولات العقل ، وبذلك بلغت فكرة المـــادة الكلاسيكية ذروتها فى فلسفته ، ووصلت الى آخر طور من أطوارها •

ولكننا لا نجد عند ديكارت وكانط غير اتجـــاه واحـــد من الاتجاهين اللذين سادا الفلسفة الحـــديثة • وعلينا الان أن نعـــنى ببحـــث ما قام به

الماديون لحل المشكلات التى واجهتهم لم تكن أقل صعوبة من المشكلات التى واجهها المثاليون •

فما هو المذهب المادى ؟ ان أنصاره يظنون أن تعريفه أمر سهل ميسور ، ولكنه ليس كذلك • فما هو الشىء الذى يسهل تعريفه ؟ • ان هوبز يقول ان كل شىء عبارة عن جسم • وكل جوهر جسم • فأنت اذا قلت انك جوهر ، كأنك قلت انك جسم • وكان هذا هو أحد اعتراضاته الرئيسية على ديكارت • ولكن ما هو الجسم ؟ • أن الجسم عند هوبز يشتمل على جهد ومحاولة • وهذه الفكرة ذاتها لم تكن بغير أثر على المذهب المثالى الذى وضعه لايبنتز •

هنا ندرى احدى الصعوبات التى واجهت المذهب المادى • فلم يقتصر أنصاره على تعريف المادة على نحو مشابه لديكارت ، ولكنهم اتجهوا الى القول باحتوائها على قوة وطاقة • وكانت هذه الفكرة هى فكرة بعض الماديين فى القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر •

ولكن ما نتج عن ذلك هو أنهم لم يتمكنوا من تعريف المادة الا سلبيا، أى على أنها ليست عقلا • ولم يتمكنوا من الاهتداء الى غير القاعدة القائلة بأن العقل عبارة عن لا عقل ، وأنه من انتاج اللاعقل •

وكما لم يتمكن أرسطو من تعريف الجوهر فى وضوح ، وكما لم يستطع ديكارت بيان كيف يؤثر الجسم فى النفس ، والعكس ، بالعكس ، لم يستطع الماديون أيضا قول أى شىء واضح عن مشكلتهم ، كما سنرى فيما بعد •

ونستطيع أن نلاحظ هنا أن بعض الفلاسفة خاصة باركلى ولينين — قد جعلوا مسألة المـادية والروحية مقترنة بمسألة المثالية والواقعية • فقد أنكر باركلى المـادية ، لان المـادة فكرة عامة ، ولا وجود لاية أفكار عامة عنده ، ومن ثم لا وجود للمادة • وكل ما هناك هو أفكار • والافكار موجودة فى العقل وحده • وهذا الرأى بالضبط هـو الذى أنكره المـذهب الواقعى المـادى للينين ، الذى لم يقر القول بوجود انفصال بين العقل وأحواله • وعلى هذا يتضح أن ما بدا مشخصا عند بركلى ، قد بدا مجردا عند لينين، وما بدا مشخصا عند لينين قد بدا مجردا عند بركلى •

وبعد أن رأينا تطور المثالية من ناحية ، وتطور المـادية من ناحيـة أخرى ، علينا أن نبحث الاثر المتوقع حدوثه على تطـور فـكرة المـادة ، بفضل الكشوف العلمية الحديثة • هنا كما هو الحال فى أية مشكلة أخرى ، علينا أن نراعى فى نفس الوقت ما حدث من ازدياد فى التحرر نتيجة للعلم ، وما حدث من ازدياد فى احساسنا بالقرابة بالعـالم (تبعـا لمـا ذكـره هايديجر) وما حدث من ازدياد باحساسنا بوجود الفاعلية العلية (كما ذكر وايتهد) فى أسس بداهتنا المشتركة (التى هى فى الواقـع ليست شـيئا مشتركا) • وكان الواجب أن تكون نظرتنا تبعا لذلك أكثر صقلا ودقة ، وان كانت نظرتنا قد أصبحت فى الحق أكثر فجاجة وتكلفا ، فما هى المـادة ؟ • وما هى الطاقة ؟ • انها تتألف — كما يبدو — هذه اللحظة — (لان العلم ، وعلينا ألا ننسى أنه ليس بالشىء الابدى ، بل هو لا يمثل أكثر من أفـكار اللحظة الراهنة) من كميات منفصلة من الطاقة • وهذه الكميات المنفصلة من

الطاقة لا يسهل تحديد موضعها ، كما اعتقد العلم الديكارتي والنيوتوني • انها هنا وهناك • انها تقع في مواقع مختلفة في الوقت نفسه (ان كان هناك ما يصح تسميته بنفس الوقت) تماما مثل طاقة الرؤية التي هي موجودة في عيني التي ترى ، وفي الشيء المرئي ، وفي المنطقة التي تتوسطهما • انهـا تتذبذب في كل ناحية ، دائمة الزوغان ، ودائمة الانتقاد • ويحـق انها تنير وتنار • ان هذه المراوغة التي تظهر في الطاقة ربما كانت أكثر اتصافا بالطابع الديالكتيكي ممـا يدعى بالمـادية الديالكتيكية (التي تحتـوى على عـدة اشارات ثمينة الى الحقيقة ، وان كانت تحتوى أيضا على الكثير من الصيغ الدوجماطيقية) •

ولقد كان للبراجماتيين بالفعل بعض الوعى به ، وربما أمكننا اتبـاع فكرتهم القائـلة (أو ما نستطيـع تخيـله منطقيا على أنه فكرتهم) بأن (المـادة هي كل ما كان ذا أثر) •

ولكن وراء هذا التصور البرجماتي ، تصور آخر يبدو في صورة سيل عميق من المـادة يغمرنا • انه سيل مكون من ملايين من القطرات الفعالة ، ومن مراكز الحياة الفعالة التي لا نستطيع أن نقول أى شيء عنها ، ان صح القول بأن كل شيء يتألف منها • فهي ليست حتى هنا والان • انها ليست كائنة • في انها في صيرورة • انها تعمل •

هناك اذن اجماع على انكار الديكارتية يشترك فيـه العـلم مـع التصورات الفلسفية الحديثة • والان بعد أن أصبحت المـادة غير مقابلة للعقل أو الصورة ، لم يعد بالامكان تعريفها • وأصبحت الصورة الغيبية للمادة هي الشيء الوحيد الذي نستطيع تصوره •

فكرة العلية

فى محاورة مينون ، تحدث أفلاطون عما أسماه (الاستدلال بوساطة العلة ، وقال : لكى نحول مدركاتنا الى نتائج علمية علينا أولا أن نثبتها ، أى نمنعها من التسرب من ذاكرتنا ، ومن التملص من انتباهنا • وفى محاورة فيلابوس • تنبه أفلاطون الى ما أصبح يسمى فيما بعد بالعلة الصورية ، كما عنى فى محاورة تياوس بالعلة الفاعلية ، وفرق بين العلة بمعناها الصحيح والعلة العارضة التى هى مجرد عامل مساعد للعلة •

وفرق أرسطو بين أربعة انواع من العلل • واذا رجعنا الى المثل الخاص بالتمثيل سيتبين لنا أن العلة المادية للتمثال هى المادة التى صنع منها كالرخام والبرونز • والعلة الصورية هى فكرة الاله أو فكرة الانسان التى يمثلها التمثال • والعلة الفاعلية هى الفعل الذى أحدثه الفنان فى الرخام أو البرونز كضبطات القادوم • والعلة الغائية هى الغاية التى صنع من أجلها ، كتزيين معبد مثلا •ورأى شادورث هودجسون امكان تقسيم العلل الاربع الى نوعين • اذ يمكن القول بأن العلة المادية والعلة الصورية موجودتان فى التمثال • وكامنتان فيه • أما العلة الفاعلية والغائية فتشيران الى تشكيله وغايته •

وهذا المثل يبين لنا ناحية هامة فى نظرية أرسطو للعلية • فلقد جاءت هذه النظرية نتيجة لملاحظة ما يحدث عند صنع الاعمال الفنية ، أو جاءت بوجه عام من ملاحظة الافعال الانسانية •

وعلينا أن نلاحظ العلاقة بين نظرية العلة عند أرسطو وبعض نواح سيكلوجية ومنطقية معينة • فمن ناحية علم النفس ، يلاحظ أن العلاقة بين العلة والمعلول قد أدركت فى هذا العلم على عكس العلاقة بين الغاية والوسيلة فى أى فعل من أفعال الارادة • فالوسيلة تمثل العلة ، والغاية تمثل المعلول • ومن ناحية المنطق ، يمكن أن نلاحظ أن العلة تلعب نفس الدور الذي يلعبه الكلى أو الماهية فى القياس • وينبغى الربط أيضا بين كل هذا وبين التصور الارسطى العام القائل بأن أى عمل عبارة عن نقلة مما هو بالقوة الى ما هو بالفعل • فخبطات القادوم تحول المادة التى هى شىء بالقوة ، الى التمثال الذى هو شىء بالفعل •

وفيما يتعلق بنظرة الفلاسفة القدامى الاخرين الى فكرة العلية ليس لدينا فى الواقع أى شىء يقال فى هذا الصدد ما عدا أن الرواقيين عندما أصروا على القول بوجود صلة متبادلة بين كل ظواهر العالم ، فانهم قد بررو وجود كل شىء حتى خرافات المنجمين • كما أن أناسيداموس (وكان من المتشككين) قد انتقد فكرة العلية وتشكك فيها • واعتمد فى هذا الرأى على الاختلاف بين العلة والمعلول من حيث الزمان والكيف • وكان التصور الارسطى هو الذى ساد خلال العصور الوسطى وحدث تغير فى تصور العلية يرجع الى التقدم العلمى فى القرن السادس عشر ، كما يرجع فى أغلب الظن الى ما جاء فى الكتاب المقدس عن خلق الله للعالم •

وعند جاليليو نصادف فكرتين عن العلة : تدل الاولى على التعاقب فى الزمن ، وتبين الاخرى أنها ضرورة عقلية • ولم يتبع فيلسوف تجريبى —

كهوبز غير الفكرة الاولى من هاتين الفكرتين • وبدت العلة فى نظره جملة ما سبق المعلول • أما ديكارت فقد رأى الاقتصار على الفكرة الثانية القائلة بأن العلة ضرورة عقلية • والامر بالمثل عنــد كل من اتبعــوه كاسبينوزا ولايبنتز •

وربما أمكننا القول بأن ثانى مرحلة كبرى فى تاريخ العلية (المرحلة الاولى قد مثلها التصور الارسطى)قد جاءت عندما استغنى البحث النظرى فى القرن السابع عشر من العلة الغائية والعلة المادية ، اذ ساد الاعتقاد بأن العلة المــادية ليست علة بحق • أما ديكارت (كما سبق أن أشار سقراط أيضا) فقد جعل العلة الغائية مقصورة على فكرة الله • وبذلك لم يبق سوى علتين هما العلة الصورية والعلة الفاعلية • وهما متحدثان عند ديــكارت ولعل هذا هو أحــد الاسباب التى جعلته شديد الحرص على القول بأن الله هو العلة الفاعلية لافعاله ، أو اذا توخينا الدقة قلنا نفس ما قاله ديكارت: وهو أن الله علة شبيهة بالفاعلية لافعاله • وبذلك تكون المــاهية علة الوجود الفاصل الزمنى الذى يفصل بين المعلول والعلة ، سيتبين لنا كيف اقتربت العلة الصورية والعلة الغائية فى هذه الفلسفة • والواقع أن ديكارت قــد نظر الى كلمة (علة) كشىء مساو لكلمة (سبب) • ورأى لابينتز أن فكرة العلل مأخوذة عن الاسباب التى تذكر فى تفسير الظواهر •

ولوك هو الذى قدم التصور التجريبى للعلة ، وظهر تطور غريب لهذا التصور التجريبى عند مالبرانش (وهو من أتباع ديكارت وان لم يكن هو ذاته من التجريبيين) كما يمكن أن نتبين • وركز مالبرانــش كل فاعليــة

وعلية فى الله ؛ ومن ثم رأى عدم جواز القول بأن كل حادثة قـد نتجت من حادثة سابقة لها • واعتقد أن القوانين العامة وحدها هى التى تساعد على حدوث ما يسمى بالمعلول — عند حدوث أية حادثة — بغير أن يكون هـذا المعلول شيئا قد حدث بفعل الحادثة السابقة • هذه النظرية الخاصة بالعلية يمكن أن تقارن من جوانب معينة بالنظرية التى قام بانشـائها بعـد ذلك الفيلسوف التجريبى هيوم ؛ فقد اعتقد هيوم أن تأثير خيالنا وحـده هو الذى يجعلنا نعتقد أن فى العلة قوة هى التى أحدثت المعـلول • فعنـدما تصطدم احدى كرات البلياردو بكرة أخرى ، فلا يعنى هذا وجود قوة ما فى احدى الكرتين قد خولت لها الحق فى أن تسمى علة حركة الاخرى • وحتى عندما تركز انتباهنا على ما يجرى فى أنفسنا خلال أى فعل ارادى ، فاننا لا نلاحظ انتقال ارادتنا الى الفعل ، كما لا نعـرف أية عضـلات يلزم أن نحركها لكى نجعل ارادتنا فعالة • ومن ثم لا يصح ابقاء أى شىء من تصور العلية سوى فكرة انتظام حدوث بعض متعاقبات معينـة • هـذه الفكرة موجودة بالفعل عند هوبز • واستمرت بعد هيوم تمثل ما يسفر عنـه أى تحليل تجريبى لفكرة العلية ، أى القـول بألا وجـود لاية ضرورة ، وكل ما هناك هو التعاقب •

ونفس تصور العلية يمكن أن يصادف عند فـلاسفة القـرن الثامن عشر • وبخاصة ديالمبير وموبرتيو • وازدادت أهمية هذا التصور فى نهاية القرن عند عالم الفلك لا بلاس وعند العالم الكيمائى لافوازيه اللذين جعلا فكرة العلية مماثلة لفكرة القانون وفكرة الدالة فى الرياضة • وتم التعبير

عن هذه النظرية فى أوضح صورة عندما أكد كونت فى منتصف القرن التاسع عشر تميز الاتجاه الوضعى فى الفكر بقضائه على الفكرة الميتافيزيقية للعلة، وباستعاضته عنها بفكرة القانون (ويعنى فكرة العلاقات بين الظواهر) ، وعلى نفس النحو عرف ميل العلة السابق الثابت غير المشروط للمعمول ، كما عرفها بأنها جملة الشروط الموجبة والسالبة . وعرف (بين) العلة بأنها جملة شروط مجتمعة ، وعرف بيرسون العلية فيما بعد بالرجوع الى التضايف . أما ماخ ورسل فقد جعلا العلية مساوية للدالة الرياضية .

ويختلف تصور كانط للعلية عن كل من تصور ديكارت وخلفائه ،وتصور التجريبيين لها ، على حد سواء . وكانت النقطة التى بدأت منها تأملات كانط هى المشكلة كما طرحها هيوم . اذ لم يكن هيوم من التجريبيين العاديين . فلقد لاحظ أن العلية شيئا لا يمكن تفسيره تفسيرا كاملا اعتمادا على مشاهدة الوقائع . ولقد سبق أن ذكرنا الحل الذى ذكره هيوم لمشكلة العلية . ولكن ما هو أكثر من ذلك أهمية لتاريخ الفلسفة هو الطريقة التى اتبعها فى عرض المشكلة . فلقد تساءل هيوم عن كيف أمكن الربط بين فكرة حادثة تسميها العلة ، وفكرة حادثة أخرى نسميها المعلول ؟. ونحن من الناحية العقلية لا نستطيع استنباط فكرة الحادثة الثانية من فكرة الحادثة الاولى . وعلى ذلك لن تكون التصورات العقلانية مقبولة . على أن التصورات التجريبية السائدة للعلية غير مقبولة أيضا ، لاننا لا نستطيع أن نشاهد بمشاهدة فعلية العلاقة العلية القائمة بين ظاهرتين . وكل ما نشاهده اعتمادا على الملاحظة هو تعاقب ظاهرتين . ومن ثم ينبغى أن يكون هناك شىء يضيفه العقل الى التجربة . والى هذا الحد كان كانط على اتفاق مع

هيوم • وكما سبق أن أشرنا ، ان الاختلاف بينهما قد ظهر فى طريقة حل المشكلة • ففى نظر هيوم ، ترجع فكرتنا الخاصة بالعلية ، أى الخاصة بالعلاقة الضرورية بين الظواهر المتعاقبة الى اعتقاد يعتمد على شعور بالتوقع ، يعتمد بدوره على العادة والتذكر • وفى نظر كانط ، هذا حل تجريبى الى حد كبير فهو لم يعمل حسابا للطابع الكلى والضرورى الذى تتصف به أحكام العلية فى الفيزياء • من هذا يتضح ، أنه على الرغم من وجود بعض تعبيرات عند هيوم قريبة للغاية من تعبيرات كانط ، الا أن هناك رغم ذلك تعارضا بين تصوريهما •

واستنتج كانط عند بحثه مشكلة العلوم الرياضية ، واتصافها بالضرورة والكلية ، وجود صورتين للاحساس هما لزمان والمكان • على أنه عندما قام ببحث مشكلة العلية ، قد بدأ من قضايا الفيزياء ، واكتشف أن هذه القضايا تعتمد على العلية • وكما أرتكنت الاحكام التأليفية القبلية فى الرياضة على شرط وجود صورتى الاحساس ، كذلك تستند الاحكام الطبيعية التأليفية القبلية على المقولات ، وعلى الاخص مقولة العلية • والمبدأ القائل بأن لكل حادثة علة بعيد كل البعد عن أن يكون مستمدا من التجربة ، لانه هو الاساس الذى يستند اليه التجربة • فالنظام الذى ننظم فيه التجربة يعتمد على هذا المبدأ •

وما تؤكده هذه المقولة هو وجود اتجاه يتبعه الزمان ، كما أنها تؤكد عدم امكان عكس اتجاه الزمان • مون ناحية التحليل الترانسندتالى ، ربما أمكننا القول بأن الزمان قد نشأ نتيجة لتطبيق مقولة العلية (بينما يعد

الزمان ، بوصفه صورة ، ســابقا للعلية ، تبعــا لمــا جاء فى الاســتاطيقا الترانسندنتالية) •

وبوجه عام ، كل مقولة متصلة بالزمان • ولقد عرفتنا العلية ، وتعاقب العلة والمعلول ، أن هناك اتجاها منتظما للاحداث فى الزمان •

وبينما حاولت النظرية الديكارتية للعلية الخلاص من الزمان ،وحاولت جعل العلة الفاعلية تطابق العلة الصورية ، رأى كانط على عكس ذلك ، أن الزمان ضرورى للعلية • فلو وضع أى أمرى شيئا ثقيــلا على الفراش ، على الرغم من أن التقعر الذى يحدث فى الفراش يبدو متعاصرا مع وضع الشيء الثقيل ، الا أن هناك ترتيبا زمنيا قد اتبعته الواقعتان • وخلافا لمــا ذكره ديكارت ، اعتقد كانط أن هناك فاصلا على الدوام يفصل بين العــلة والمعلول ، مهما قصر هذا الفاصــل •

وهكذا فاننا ، نرى مرة أخرى ، أن هناك اختلافا بين عقلانية كانــط وعقلانية ديكارت ولايبنتز • وهنا يمكننا أن نلاحظ أيضا أن ما يترتب على نظرية كانط سوف يكون تعــريفا للعلية قريبا الى أبعد حــد من تعــريف التجريبيين على تطبيق مقولة من مقولات الفهم على التجربة •

ونستطيع القول بعد استعراض تاريخ فكرة العلية من أرسطو الى كانط وكونت ، انه منذ البداية (أى عند أرسطو) كانت هناك أربع علل • وبعد ذلك اقتصرت النظرات الكلاسيكية لديكارت وسبينوزا ولايبنتز على علتين هما العلة الصورية والعلة الفاعلية ، وجعلت بينهما صلة وثيقــة الى

أبعد حد ممكن . وفى مرحلة ثالثة بعد ذلك ، لم يبق سوى علة واحدة هى العلة الفاعلة ، التى كانت أكثر اعتمادا على العقل عند كانط ، وكانت أكثر اعتمادا على التجربة عند كونت والتجريبيين .

وربما أمكننا القول باختفاء فكرة العلة عند كونت بعد أن أفسحت المكان لفكرة القانون .

ويمكننا أن نتساءل الان : ألا يجوز القول بأننا متجهون الى احداث تغيير فى فكرة القانون ؟. فكثيرون من علماء الفيزياء لا يتصورونه الان بيانا دالا على تعاقب أحداث معينة . ولكنهم يتصورونه مجرد نتيجة احصائية لاحداث متعددة لا يمكن حسابها على وجه التقريب .

وتاريخ البحث النظرى فى معنى العلة يبين حدوث تضاؤل فى عدد العلل . كما يبين اختفاء فكرة العلة ذاتها واحلال فكرة الدالة محلها .

ويمكن القول انه بعد البدء بالعلل الاربع الارسطية ، ثم الاتجاه نحو العلل الفاعلية وتفسيرها على أنها علل صورية ، انتقل العقل الانسانى من الاقتصار على العلل الفاعلية الى الاستعاضة عن فكرة العلة بفكرة القانون ، ثم اتجه بعد ذلك الى تحويل فكرة القانون الكلاسيكية الى فكرة القانون الذى يعتمد على الاحصاء . وهى الفكرة التى لا تترك أى مجال لاية علل جزئية على الاقل فى الظواهر الاولية التى تتميز بدقتها .

ثمة ثلاث مسائل من الواجب التفرقة بينها ، وان كان بينها اتصال . هذه المسائل هى : مسألة طبيعية فكرة العلية ، ومسألة أصلها ، ومسألة

قيمتها • ولا يمكن الكلام عن مسألة أصل العلة وقيمتها بغير الكلام عـــن طبيعتها • والمسألة الاولى عسيرة للغاية بحيث قد يتعذر صـــياغتها • اذ ينبغى أن نعرف أى مستوى من مستويات فكرة العلة نضع أنفسنا فيه لكى نتمكن من دراستها ونتبين عندما ندرس أصل فكرة العلة اننا يمكن ادراكها فى مستوى فلسفى ، كما يمكن أن ندرك فى مستوى أعلى ، فيه تزداد فكرة العلة دقة ، تجعلها قريبة من الاختفاء • وحتى اذا نظرنا اليها تبعا لاى مستوى من هذه المستويات ، علينا أن ندرك أن فكرة العلة (التى تتضمن فى ذاتها عدة عناصر متفـــاوتة من حيث المرتبة) هى عـــلى الدوام اما فى مستوى أدنى من المستوى الذى وضعنا أنفسنا فيه ، واما فى مستوى أعلى منه • وعلينا أن نضيف أيضا توقف المستوى الذى نضع أنفسنا فيه الى حد ما على الاجابات الخاصة بأصل فكرة العـــلة وقيمتها ، وان كانت هـــــذه الاجابات بدورها تعتمد على نوع الاجابة الخاصة بطبيعة هذه الفكرة •

ومن ثم فلنحاول الرجوع الى تحليل طبيعة العليـــة عنـــد ألكسندر وهاملان ، وان بدا فى ذلك تعنت الى حد ما • اذ اننا قد لا نستطيع تجنب التعنت فى هذه المسألة • فانهما على الرغم من اختلاف موقفيهما قد اهتديا الى نتائج قد تعد متشابهة فى هذا الموضوع •

ولقد ذكر لنا هاملان أننا اذا أردنا ادراك العلية فى طبيعتها الاساسية، علينا ألا نساوى بين العلة والعلة المادية ، كما فعل هاملتون ومايرسون ، لان هذا قد يؤدى الى انكار حدوث أى شىء جديد بسبب انصرافنا عـــلى الدوام الى البحث عن متماثلات • وعلينا أيضا ألا نجعل العلة مساوية للعلة

الصوريه ، لان المساواة بين العلة والعلة الصورية قد يؤدى الى القـــول بانكار عنصر الزمان فى العلية • واعتمادا على هـــذين الشرطـــين ، انتهى هاملان الى القول بوجود المعلول خارج العـــلة من ناحيـــة المكان والكيف والزمان ومثل هذه الفكرة التى جاء بها هاملان عن العلية تعنى افـــتراض تفكك الواقع الى أشياء وأحداث منفصلة • ففى حالة أية حادثة مستمرة ، كالحركة التى تستمر اعتمادا على مبدأ القصور الذاتى لا يصـــح القـــول بوجود علة • ومبدأ القصور الذاتى نفسه ربما صح تفسيره على أنه يعنى عدم الحاجة للرجوع الى مبدأ العلية الا فى حالات ظهور حادثة جديدة • وهكذا تكون العلية عند هاملان قد جاءت من الضرورة القائمة بين جزء من الاشياء وبين ما هو خارجها ، أى أن العلية فى عبارة أخرى شىء دال عن النقلة من شىء لاخر • وربما وجدنا ايضاحا مماثلا عند ألكسند ، ويمكننا أن ندرك الى أى حد اتفق هذان الفيلسوفان مع كانط حول ضرورة وجود اختلاف زمنى بين العلة والمعلول •

وعلينا أن ندرك فى نفس الوقت أيضا دلالة فكرة العلية على وجـــود عنصر تشترك فيه العلة والمعلول • وهذا جانب قد أكده هيجل ، والفيلسوف الهيجلى الجديد تايلور • فعندما نقول ان الرطوبة هى عـــلة المطـــر ، فاننا لا نعنى وجود اختلاف بين الرطوبة والمطر • ان ما نعنيه بالاحرى هو أن نفس هذه الرطوبة قد بدت فى صورة مطر • فنحن نصادف وراء المظاهر المختلفة ، مماثلة ، كما قال هيجل • فالمعلول لا يحتـــوى على أى شىء لم

تحتوه العلة ، والعكس بالعكس • وعلى الرغم من أن هاملان وألكسندر قد أكدا الاختلاف فانهما لم ينكرا عنصر المماثلة •

كما نلاحظ نوعا من الحركة بين الواحدة والكثرة •

وهذه المعانى الخاصة (بالمماثلة) و (الاختـــلاف) ليست بالمعـــانى الوحيدة المتصلة بفكرة العلية ، فيمكننا أن نذكر أيضا معنى (الـــعلاقة) ومعنى (التقى) • ولقد سبق أن ذكرنا تعريف هاملان للعلة بأنها الواقعة التي بدونها لا يتحقق وجود واقعة أخرى •• وقال ألكسندر نفس الشيء على وجه التقريب • وعنصر النفى فى هذا التعريف من السهل ادراكـــه ، بمعنى أننا اذا أردنا اكتشاف علاقات العلية علينا أن نلجـــأ الى عمليـــات استبعاد ، وطرائق للتفرقة ، كالتى ذكرها مل فى قوانينه الخاصة بالاستقراء

ونستطيع القول بأنه لا وجود لاية فكرة خاصـــة بالقوة أو الضرورة متضمنة فى فكرة العلية •

ولو حاولنا عند تحليل فكرة العلة يجب أن نفرق بين العلة الفاعليـــة والعلة الصورية ، وكان ديكارت حاول أن يوحد بينهما وقد حاولنا تأكيـــد اختلافها عن العلة المـــادية ، بعد أن قررا هاملتون ومايرســـون اعتبارها مماثلة لها • وترتب على تأكيد الهوية بين هـــذه الانواع المختلفـــة ، بـــل والمتعارضة ، استبعاد عنصر الزمان من فكرة العلية ، وهو ما يبدو ضروريا لها • وترتب عليه أيضا ، فى نظرية مايرسون ، بوجه خاص ، استبعاد عنصر العلاقة • والوضعية ـــ بناء على هذا التفسير ـــ بتأكيدها فكرة العلاقات

تكون أقرب الى روح العلم الحقيقى من نظرية مايرســون ، الذى وجــه اهتماما كبيرا — فيما يبدو — الى سيكلوجية العــالم ، أكثر من اهتمامــه بنتائج العلم التى يهتدى اليها العالم .

يذكر برجسون أن الشعور بالعلية يتم قبل التفكير فيها ، وأنها تجربة ملازمة للحياة ذاتها . هنا فكرتان تبدوان متساويتين من حيث الاهميــة ، الفكرة الاولى هى أن أصل الكثير من أفكارنا يرجع الى نوع من الشــعور الاولى . والفكرة الثانية هى أن هذه الفكرة الاولية لابد ألا تكون شــيئا يتميز به الانسان ، كما يبدو . بل هى بالاحرى شعور عام للغاية كامن فى صورة خفية فى الاشياء والكائنات الطبيعية . هاتان الفرتان اللتان ذكرهما برجسون يمكن مصادفتهما أيضا فى اصرار وايتهد على القــول بوجــود (الفاعلية العلية) ، ويعنى بها حالة ادراكنا لذاتنا من خلال أفعالنا الارادية، وقوله ان هذا الشعور مجرد تعبير عن ظاهرة التوافق بين الاشياء ، والتى تعد من أركان العالم الاساسية .

وأولى هذه الافكار ، أى الفكرة القائلة بأن أصل العلية موجــود فى أنفسنا ، وفى أنفسنا بوصفنا كائنات تشعر ، وليس كائنات تفكر ، يمكن أن نصادف عند بركلى . فقد رأى بركلى أننا ندرك أنفسنا كائنات قادرة على الارادة والعقل اعتمادا على ما أسماه (بالخاطر) ، وهو اسم اختاره من قبيل المعرفة بينه وبين الفكرة . والخاطر هو ما نستطيع أن نسميه حاليــا بالحدس . وبوساطته ترى الذات نفسها كذات ، وتعتمد عليــه فى ادراك العلاقات الفعالة . والذات فى الحق عندما تدرك نفسها تكون قــد وعــت

ما بينها وبين الاشياء من علاقات فعالة • وعلى نفس النحو ، خالف مين دى بيران كلا من العقلانيين والتجريبيين وعرض نظرية ترى امكان ادراكنا لانفسنا كأشياء فعالة اعتمادا على الفطرة •

ومن بين الاسباب التى جعلتنا نعتقد أن أفعـالنا الارادية من أهم أصول فكرة العلية وجود اختلاف كبير بين التفكير وبين أى فعل نقـوم به أجسامنا • ولقد رأينا عند تحليل طبيعة العلية أن الاختلاف بين العـلة والمعلول شىء أساسى •

ولكن هناك أيضا — دون شك — أصولا آخرى لهذه الفكرة • فمثلا قيل ان فكرة العلة متصلة بفكرة الاتهام • فالبدائى يوجه الاتهام الى أى شىء من الاشياء ، ويراه سبب أية مصيبة أو كارثة تحل به • هذا الشعور بالتأنيب والاتهام ربما كان كما ذكر نيتشه من بين أصول فكرة العلية •

ونحن فى بعض الاحيان نوجه اللوم لانفسنا ، ونشعر فى هذه الحالة بالندم وتأنيب الضمير ، ومثل هذه المشاعر لا تخلو من تأثير على ظهـور فكرة العلية • وفضلا عن ذلك ، فاننا فى أى فعل ارادى ننظم الوسائل لكى نحقق الغاية • والعلاقة بين الوسائل والغاية من بين الاسس التى ساعدت على تصور وجود علاقة بين العلة والمعلول • وكما رأى أرسـطو ، كثيرا ما تكون العلاقة بين العلة والمعلول علاقة وسيلة وغاية • وكل ما حدث هو انعكاسها •

وقد يعترض هاملان على مثل هذا التصور الخاص بأصل العلية • فان العلة فى نظره ليست موجودة فى أنفسنا أو فى العالم على حد سواء • والى

جانب هذا ، فان البحث عن العلية فى عقـولنا يعنى البحث عنهـا فى حالة لا تتصف بالنقاء • ولو أننا بحثنا عنها على هذا النحو فاننا سوف نساق الى علية البداهة فحسب • وقد يتفق ألكسندر مع هاملان فى هذا الرأى • ففى رأيه أن قوتنا مثل من أمثلة العلية ، وان كانت العلية لا تعد معلولا للقـوة • لذا يمكن القول بصحة أى اعتراض على دراستها ، لا يعرفنا أى شىء سوى أنها خاطر من خواطر البداهة • ورغم ما قاله هـؤلاء المعترضـون ، فان الانسان قادر على العثور على فكرة العلية فى داخل نفسه ، أو فى داخـل نفسه بوصفه كائنا يشعر بوجه عام •

ولا جدال فى أن تأمل العالم الخارجى كان له أهمية جوهرية أيضا • ولقد قلنا انه لولا وجود ارادة لدينا ، لتعذر شعورنا بالعلية ، ولكن علينا أن نقول كذلك ، انه لولا وجود تعاقب منتظم فى الطبيعة ، أو لولا اتصاف العالم بطبيعته المتناسجة (كما يقال) ما وجدت فكرة العلية • ولقـد قال بعض الفلاسفة ان الانتظام فى الطبيعة ليس ملحوظا بالقدر الكافى لـكى يعرفنا فكرة الانتظام ، ومع ذلك ، فيبدو أن الانسان قد استطاع اكتشاف وجود تعاقب منتظم فى الاحداث ، لا اعتمادا على تطبيق فكرة قبلية ، بـل بمجرد تحديق عينية عند متابعة الاحداث •

ولقد أوضح برجسون كيف جاءت فكرة العلية ممـا أسماه بالتخلل بين الانسان والطبيعة • فملاحظة الانسان لنفسه قد زودته بفكرة القوة ، وملاحظته للطبيعة قد زودته بفكرة الانتظام • ولو وجد الانسان وحـده

فحسب ، لحدث افتقار الى عنصر الانتظام • ولو وجدت الطبيعة وحـــدها ما عرف عنصر القـــوة والفاعلية •

فالعلية اذن تعتمد اعتمادا كبيرا على العقل • وهى متصـــلة بتأمـــل المـــاضى وبتوقع المستقبل ، وبقسمة التصورات ووحدتها • ولكنها لا تعتمد على العقل فحسب ، بل علينا الالتفات الى بناء العالم •

وعند دراسة طبيعة العلية وقفنا فيما يشبه الموقف الوسط بين الشعور الفطرى بالعلية ، الذى بدت لنا فيه شـــيئا يتصف بالخفـــاء والغمـــوض والاضطراب ، وبين تصورنا لها شبكة من القوانين المعقدة للغاية •

ولو كانت الاشياء وحدها موجودة ، أو كان العقل وحده موجودا ، لمـــا ظهرت فكرة العلية • فلكى نحصل على فكرة العلية ينبغى أن نكون فى نقطة التقاء ، وعلينا أن نقف فى مستوى معين عند ملاحظتنا للظواهر • فان ظهور الاشياء لنا منفصلة هـــو الذى جعلنا نحصل على فكرة العلية • ولو تميزت حواسنا بشدة صقلها ، لمـــا انبعثت فكرة العلية فى أغلب الظن ، ولن يوجدحينئذ الا عدد كبير من الظواهر التى لا يستطاع تحـــديد اتجاه أية ظاهرة منها • ومن ثم فاذا قلنا ان فكرة العلية صحيحة ، كان معنى ذلك أنها صحيحة فى مستوانا ، وهذا لا يعنى أنها باطلة ولكنه يعنى فقط أنها حقيقية فى مستوانا • وحـــيث اننا موجـــودون فى مستوانا ، فان فكرة العليـــــة حقيقية لنـــا •

ومن ثم فلو أمكننا أن نرى الاشياء كما هى ، بدوننا ، لما كان مستبعدا أن نقول بألا وجود لاية سلاسل علية منفصلة • وهذه نقطة قد أكدها نيتشه

وبرادلى والبراجماتيون • وان كان تخيل كيف يكون حال العـــالم بدوننا أمرا مشـــكوكا فيه •

وأبسط مبرر لوجودنا هو أن هذا الوجود ضرورى حتى يمكن للكيفيات أن تظهر • وهنا نلاحظ مرة أخرى أن ما ساعد على تصور العلية هو التقاء العالم الخارجى بالعالم الداخلى ، باعتبار العالم الخارجى عالم كم ، وان كان يظهر فى رداء من الكيفيات عندما ينتمى الى العالم الداخلى • وعلينا أن نتخيل الاشياء بالنسبة لاغراضنا لان التحليل سيثبت آخـــر الامـــر (أو ما يقوم به الفكر فى عملياته التأليفية بمعنى أصح) ألا اختلاف بين الكيف والكم من حيث القيمة الاساسية والموضوعية • وبعبارة أخرى ، ما ينبغى قيامنا به فى آخر المطاف هو العلو عما أحدثناه من فصل بين العالم الخارجى والعالم الداخلى • وهكذا نتبين أن العلية تنتمى الى عالم من التصورات •

وهذا لا يعنى أن العلية تصور لا قيمة له • ومن ثم تكون التحليلات التى قام بها الفلاسفة ، والتى لا نراها مقنعة تماما من الناحية الفلســفية البحتة ، قد استطاعت أن تصف جانبا من تجربتنا العقلية والواقعية •

فاذا عدنا مرة أخرى الى العناصر التى تتألف منها هذه الفكرة الخاصة بالعلية ، من ملاحظتنا للعالم الداخلى ، ومن مـــلاحظتنا لاثاره فى الـــعالم الخارجى • ولكن عقلنا والعالم الخارجى ليسا منفصلين • ومن ثم يكون العنصران اللذان ترجع اليهما فكرة العلية فى وحدة •

وهكذا نكون قد افترضنا فكرة العلية قد ترتبت على تأمل الظواهر فى المستوى الانسانى ، عندما لا تتصف الحواس بالموضوع • ومما ساعد على

جعل هذه الفكرة ممكنة هو ما بين العالم الخارجى والعالم الداخلى من اتصال • واعتماد فكرة العلية على هذين الاساسين كأصل لها هو الذى جعل صورها تجنح الى الدقة •

ولكن هل تستطيع فكرة العلية أن تترجم على نحو مقبول ما هو معطى لنا فى التجربة ؟ لقد ذكر هيجل أن الانسان يلغى العلة بعلة أخرى • فاذا قرأت كتابا ، هل أستطيع القول بأن هناك علاقة علية بين الرموز الصغيرة على الورقة والانفعال الذى لدى ؟• لا ، ويرجع هذا الى حد ما ، كما قال ادينجتون ، الى أن الشىء الطبيعى لا يصح القول حتى بأنه علة الاحساس • انه هو الاحساس • وبوجه عام ، بمجرد تعرفنا الى عالم العقل سيتضح لنا أن مبدأ العلة لم يعد كافيا • فالعلة تبقى دائما فى المستوى الذى يصح أن نسميه مستوى تاريخيا ، اتباعا لمثل هذه النظرة يحول دون احاطتنا بالمضمون احاطة تامة •

وربما أوصلنا تقدم العلم الى نفس النتيجة ، لم تعد تعتمد على أتساق منعزلة ، أو على المشاهدة ، بل أصبحت تعتمد على تصور العالم ، وعلى (اللا مشاهدة) • فعالم الفيزياء قد أصبح يتبع مبدأ اللاحتمية • وهذا المبدأ يعتقد أننا ، وان كنا نستطيع على نحو ما تقرير اتجاه الالكترون، الا أن هذا الاتجاه تبعا لوجهة نظر أخرى لن يكون محتما • وعالم النفس قد أصبح يتبع نظرية ما فوق الحتمية • ويقصد بذلك حالة الجمع بين كثرة من العلل ، فى حالة كفاية واحدة منها • هذه الافكار قد اتجهت فى نفس الاتجاه الذى اتبعته الاتجاهات التى تحدثنا عنها • وانتهى واحد من

العقلانيين ، هو برونشفيج ، بعد أن تتبع تاريخ العلية برمته ، الى القول بأن هناك عالما • والاتجاه الذى يتبعه الفكر الفلسفى بأجمعه يبدو متجها فى نفس الاتجاه • ويمكننا اكتشاف آثار من هذا الاتجاه منذ قام هيجل بانتقاد العلية باعتبارها لا تصح عن الكائن الحى وعن الروح لتأكيد لوتسه وجود تأثير متبادل بين العلة والمعلول ، وفى اكتشاف تايلور ما فى فكرة العلية من نقص ، وفى وصف نيتشه لها بأنها خرافة تقال من قبيل المجاز • كما ازدادت قيمة نظريتى بركلى ومين دى بيران بعد اعادة النظر فيهما على ضوء هذه التصورات الجديدة ، وبعد ما جاء به وايتهد نحو تصوره للعلية على أنها شعور فطرى أولى •

فــكرة الزمــان

السؤال عن حقيقه الزمان قديم لشعور الانسان بتأثير الزمان عليــه وصعوبة فهم حقيقته ذلك أن اشكال الزمان قائم فى طبيعة الزمان نفســه وقد لاحظ أرسطو (« الطبيعة » المقالة الرابعة ، الفصل العــاشر) « ان الاجزاء التى يتألف منها الزمان : أحدها كان ولم يعد بعد موجودا ، والثانى لم يأت بعد ، والثالث لا يمكن الامساك به ، فأجزاؤه أعدام ثــلاثة ، وما يتألف من أعدام يبدو من المستحيل أن يشارك فى الوجود » •

والفلاسفة الطبيعيون السابقون على سقراط وأفلاطون رأوا أن ماهية الزمان تقوم فى الحركة • ولهذا جاء أرسطو فى تعــريفه للزمان فــربطه بالحركة ، وعرفه بأنه : « مقدار (عدد) الحركة بحسب المتقدم والمتأخر » أى أنه ربط بين الزمان وبين الحركة دون أن يجعلها شيئا واحدا ، وقرر أن الزمان عدد أو مقياس للحركة من حيث فى الحركة تقدم وتأخر ، أى توال وتتــابع •

وقد أخذ على هذا التعريف فى قوله « بمتقدم » و « متأخر » أن فيــه مصادرة على المطلوب ، لانه لا تقدم ولا تأخر الا بافتراض الزمان معروفا من قبل فجاء القديس توما (فى شرحه على « الطبيعة » لارسطو ، المقالة الرابعة ١ : ١٧) فرد على هذا النقد قائلا : « اذا أخذ من الناس على هذا التعريف أن فيه دورا ، فاننا نرد على هذا (النقد) قائلين ان « المتقدم » و « المتأخر » مأخوذان فى تعريف الزمان من حيث أنها فى الحركة •

وأثار المدرسيون عدة مسائل خاصة بالزمان . فتساءلوا أولا : هل وجود الزمان وجود فى الاذهان أو وجود فى الاعيان ؟ والجواب عندهم هو أن وجود الزمان بعضه فى النفس ، والبعض الآخر فى الخارج . وقرروا أن « المتقدم والمتأخر » فى الحركة عاملان موضوعيان .

وتساءلوا ثانيا : هل الزمان واحد ؟

ان كان الزمان عرضا من أعراض الحركة ، فلابد أن يكون ثم من الازمنة بقدر ما هنالك من الحركات : « والعرض يتعدد بتعدد الموضوع » .

وفى الفلسفة الاسلامية نجد أن عند محمد بن زكريا الرازى الذى قال عن الزمان انه « جوهر يجرى » ، وميز بين نوعين من الزمان : الزمان المطلق ، والزمان « المحصور » على حد تعبيره . والزمان المطلق يسميه « الدهر » . وهو قديم ، أزلى أبدى ، وفى حركة دائبة . أما الزمان المحصور فهو زمان حركات الافلاك ، والشمس والنجوم .

أما « ابن رشد » فأنكر أن يكون الزمان عرضا أو انفعالا لاية حركة ، بل هو عرض لحركة واحدة . هى حركة السماء الاولى . والزمان الذى تعده هذه الحركة هو المقياس لسائر الحركات . وحركة السماء نحن ندركها فى تغيرات وجودنا ، اذ علتها هى حركة المحرك الاول .

وجاء كل من ألبرتس والقديس توما فأخذا بما قال به ابن رشد . أما القديس بونا فنتورا فقد ربط وحدة الزمان بوحدة المادة .

ورأى « روجر بيكون » أن الزمان ذو اتجاه واحد وليس له عرض ولا عمق ، بل طول فحسب . وأنكر أن يكون ثم أزمنة متعددة ، وقرر أن

مدة مختلف الحركات والتغيرات تتوقف على درجات زمن واحد • ووحدة الزمان تقوم على وحدة اتجاه الزمان •

ونجد أن « جيرادوس أدونس » يقول أن الزمان كان موجودا قبل بدء العالم وخلق الخليقة ، انه منذ الازل ، ولا يتوقف على الحركة بل هو مستقل عنها • والسكون ، والانتقال من السكون الى الحركة كلاهما يفترض الزمان منعدما وقبله قال أفلوطين أنه لا علاقة للزمان بأية حركة ، وتصور الزمان فى علاقته بالسرمدية ، أو الدهر ، وقرر أن روح العالم هى الزمان • وسريان نفس العالم فى العالم هو الذى أتى بالزمان فى العالم •

وفى القرن العشرين بيرجسون (١٨٥٩—١٩٤١) الذى يخص مشكلة الزمان فى كتابه : « المعطيات المباشرة للشعور » (سنة ١٨٨٩) ، و« المدة والمعية » (سنة ١٩٢٢) ، ولايخلو أى كتاب من كتبه الاخرى من الخوض فى مسألة الزمان وكتاب « التطور الخالق » (سنة ١٩٠٧ ، الفصل الرابع) لان فكرة التطور تقوم أساسا على الزمان •

اذ يميز برجسون تمييزا بين الزمان والمكان ، على نحو يمكن اجماله :

الزمان يعنى :	المكان يعنى :
المدة الحقيقية	الامتداد
الكثرة الكيفية	العدد
اللاتجانس	التجانس

التوالى	المعية ، التتالى
الكيف	الكم
التغير	الثبات
الكمون	الخروج
الاتصال	الانفصال
اللاممتد	الممتد
النفوذ المتبادل	عدم قابلية النفوذ
التلقائية ، الحرية ، التطور الخالق	الضرورة
الشعور	الالية
الروح	المادة

ويميز برجسون بين الزمان الحيوى ويسميه المدة الديمومة وبين الزمان الفزيائى ، زمان الساعات . فالاول كفى لا متجانس ينفذ بعضه فى بعض ، أما الثانى فيتسم بالكم والتجانس وعدم النفوذ :

« حين يتحدث العلم الوصفى عن الزمان ، فانه يرجع الى حركة متحرك :

وهذه الحركة اختارها العلم — تمثيلا للزمان ، وهى حركة مطردة فلنسم ز١ ، ز٢ ، ز٣ ..... الخ نقطا تقسم مسار المتحرك الى أجزاء متساوية تبدأ من نقطة الاصل ز صفر . ونقول أنه مر ١ ، ٢ ، ٣ .... وحدات من الزمان حين يكون المتحرك فى النقط ز ١ ، ز ٢ ، ز ٣ ... من الخط الذى يجتازه . وحينئذ فان النظر فى حالة الكون بعد مرور مدة معينة م ، هو الفحص على أين سيكون حين يصبح المتحرك ز فى النقطة ز م من مساره

لكن مجرى الزمان ، وبالاحرى تأثيره على الشعور — ليس محل نظرنا هنا ، لان ما يحسب حسابه هو النقط ز١ ، ز٢ ، ز٣ ... ، مأخوذة على المجرى ، لا المجرى نفسه ، ويمكن أن نقصر كما نشاء الزمان الذى ننظر فيه ، أى أن نقسم الفترة بين القسمين المتواليين ز٤ وز٤+١ ، لكننا سنكون دائما بازاء نقط ، ونقط فحسب . وما ندركه من حركة المتحرك ز هى مواضع مأخوذة على مساره . وما ندركه من حركة كل النقاط الاخرى فى الكون هى مواضع على مساراتها الخاصة بها . وعند كل موقف ممكن للمتحرك عند نقط التقسيم ز١ ، ز٢ ، ز٣ .... نفترض موقفا ممكنا لكل المتحـــركات الاخرى عند النقط التى تمر بها هذه المحركات . وحين نقول أن حركة ، أو أى تغير آخر قد شغل المدة م ، فنحن نعنى بهذا أننا سجلنا عدد م من المناظرات لها من هذا النوع . وهكذا نكون قد عددنا معيات ، ولم نحفل بالتيار (أو المجرى) الذاهب من المعية الى المعية الاخرى . وآية ذلك أننى أستطيع — كما أشاء — أن أنوع فى سرعة تيار الكون بالنســبة الى شعور مستقل عنه يدرك التنوع بواسطة الشعور الكيفى الذى يكون لديه عنه : وما دامت حركة ز تشارك فى هذا التنوع ، فليس لدى ما أغيره فى معادلاتى ولا فى الارقام الموجودة فيها .

ومع ذلك فان التوالى موجود ، وأنا أشعر به ، هذا أمر واقع . وحين تتم عملية فزيائية أمام عينى ، فانه لا يتوقف على أدراكى ولا على ميلى أن أجعلها تسرع أو تبطؤ . فما يهم الفزيائى هو عدد وحدات المدة التى تملؤها العملية ، وليس له أن يهتم بها ذاتها .

فالزمان أختراع ، أى هو ليس بشىء أصلا ولا تحسب له الفزياء أى حساب . بل نكتفى بحساب المعيات بين الاحداث المؤلفة لهذا الزمان ومواضع المتحرك على المسار .

والخلاصة أنه اذا كانت الفزياء الحديثة تتميز عن القديمة من حيث أنها تنظر فى أية لحظة كانت من لحظـــات الزمان ، فانها تقوم كلها على استبدال الزمان الاختراع .

ولعل برجسون يميز بين الزمان الفزيائى الذى هو مقياس للطول على غرار المكان ، وبين زمان الاختراع ، أو الزمان الحيوى ، الذى هو المدة الحقيقية ، التى هى اللاتجانس المحض ، والكثرة الكيفية ، والاختراع المستمر ، والنضوج . ان الفزيائى للزمان تصور اختلط فيه تصـــور المكـــان .

فكــرة المكــان

كل الاشياء فى العالم الخارجى تشغل مكانا ، (امتداد) ، وبينها وبين بعض مسافات ، ومن هنا اتصف المكان :

١ — أنه ذو امتداد فى ثلاثة أبعاد هى الطول والعرض والعمق •

٢ — لا تتداخل الاشياء بعضها فى بعض فى المكان الواحد الخاص بهـــا •

وقد عرف أرسطو المكان بأنه :

« لا يتعلق الا بالمحل ، الا بالمكان بالمعنى الميتافيزيقى ، اذ هو لا يتناول غير علاقة الموضع الخاص بالاجسام المتماسة التى لا يوجد بينها مسافات » •

بينما أفلاطون نظر الى المكان على « أنه اللحاوى » ، ونيوتن اذ تصور المكان «أنه الحاوى للاشياء » ومن مفارقه (اللاتناهى ، الازلية والابدية ، القدم ، وعدم الفناء) •

وللمكان عند أقليدس (ثلاثة أبعاد : الطول ، والعرض والعمق) • لكن جاء الرياضيون المحدثون فى القرن التاسع عشر ، وعلى رأسهم : جاوس ، وريمن ، وهلمهوتز ، وبولياى ، ولوبتشفسكى ، وبلترامى — فأثبتوا امكان وجود مكان اقليدس ، وعدوا المكان الاقليدسى ذى الثلاثة أبعاد حالة خاصة ، المكان بوجه عام ذى ع — بعد (ع=عدد) • أى أنه يمكن تصور أبعاد عديدة للمكان ، وأن المكان الاقليدسى ليس آلا واحدا

من بين أنوع المكان • وتبعا لذلك قالوا بهندسات أخرى غير هندسة أقليدس ، تقوم على هذه التصورات المختلفة للمكان ، وكلها لا تؤدى الى تناقض •

وهنا يقوم السؤال الرئيسى فى مشكلة المكان ، وهو : ما العلاقة بين المكان ، وبين المتمكنات ؟

(أ) يجيب البعض بأن المكان والمتمكنات شىء واحد ، وما المكان ألا تجريد المتمكنات أو هو الامتداد مجردا • وأساس المكان هو الامتداد ، لانه اذا لم توجد متمكنات ممتدة ، فلن يوجد المكان •

(ب) ولكن هرتمن يقرر بان (المكان ليس الامتداد ولا الممتد ، بل هو « ما فيه » يمتد الممتد • وعلى ذلك فالاشياء فى المكان ، وليس المكان فى الاشياء • ان المكان هو الشرط للامتداد وللممتد • والمحل (الموضع) والموقع والبعد والمسافة هى أمور فى المكان والمكان بحسب تصوره يسبق الاشياء الممتدة) •

وكما جعل اسبينوزا من الامتداد صفة من صفات الله ، فقال : « الامتداد صفة الله ، وبعبارة أخرى : الله شىء ممتد » •

وجاء مالبرانش وقال بما سماه (الامتداد المعقول) ويفسره : « الامتداد المعقول اللامتناهى ليس حالة فى عقلى • انه ثابت ، سرمدى ، ضرورى ، ولا أستطيع الشك فى حقيقته وسعته الهائلة • وكلّ ما هو ثابت ،

سرمدى ، ضرورى ، وخصوصا لا نهائى ، ليس مخلوقا ، ولا يمكن أن يوصف به المخلوق • اذن هو ينتسب الى الله » •

أما برجسون (بأن المكان متجانس ، والاشياء القائمة فى المكان تكون كثرة متميززة • والمكان وسط متجانس ، مشابه لنفسه باستمرار فى كل مكان ، وهو حقيقة بدون كيفية) •

ويوضح « لوى لافل » حقيقة المكان بقوله (ان الوجود ، من حيث هو يتجاوزنا ، لا يمكن أن يتمثل لنا الا على شكل خروج محض ، لكنه خروج ذو علاقة معنا ، أى أنه مدرك من جانبنا على أنه خروج • وهذه هى خاصة المكان ، ونستطيع أن نقول عنه أنه ماهيته هو أن يكون خروجا متمثلا ، بكل ما يستخلص من ذلك من خصائص • وبسبب عدم التأمل الكافى فى طبيعة المكان • جعل من الخروج الخاص بالعالم مشكلة لا تقبل الحل • اذ لا يوجد شىء خارج بذاته • وحين يحاول التفكير فيه على أنه شىء وخارج كل علاقة مع الانا ، فيجب أن يقال حينئذ انه « فى ذاته » ، أى تكون محض أو خالص • وبهذه يكون غريبا عن المكانية• ولكن حين نقول انه خارج ، فنحن نريد أن نقول أنه يعرف بواسطة الانا على أنه خارج بالنسبة الى ذاته : معنى هذا أنه ظاهرة ، وظاهرة تتخذ ، بالنسبة لنا ، شكل الخروج ، أعنى أنه موضوع فى المكان • ان امتثال المكان ، بدلا من أن يستبطن الموضوع ، يستخرجه ويعنى وضعه فى علاقة ما معنا ، علاقة تعطيه صفة الظاهرة • ولهذا فانه لا توجد ظاهرة الا فى المكان ،

وأن أحوالنا الخاصة لا تستحق أسم الظواهر الا بالقـــدر الذى به هى ليست باطنة تماما ، أعنى بالقدر الذى هى به مرتبطة بالجسم ولها علاقة مع الانا دون أن يصبح الانا هو واياها شيئا واحدا » .

فعند لافل اذن أن المكان هو الشكل الذى يجب أن يتخذه الوجود من حيث أن الوجود يتجاوزنا ، ولكننا مع ذلك مرتبطون به . لكننا لن نستطيع أن نستشعر تجربة المكان اذا كان الانا مجرد نشاط محض . أى اذا لم نكن سلبيين تجاه أنفسنا ، أو اذا لم يكن لنا جسم . ولا بد لنا أن نكون فى المكان لكى يكون هناك عالم خارجنا .

والمكان هو الذى يفصـــل ، وهو عامل الفصل فى كل كثرة ، اذ لا أمكن تصور وحدات العدد متمايزة الا بشرط ربطها بنقط مختلفة فى المكان . والمكان هو الذى يفصل الموضوعات بعضها عن بعض ويؤمن اســتقلالها المتبادل . وموضعها فى المكان هو الذى يحدد اختلافها الكمى .

فكـــرة الوجـــود والماهيـــة

الماهية هى جموع الصفات التى تجعل الشىء ، هو هـو ، بحيث لو رفعنا صفة منها لم يعد الشىء هو نفس الشىء • ولذا تؤلف مضمون الحد الذى هو : المقول فى جواب : ما هو ؟

وقد شغلت مشكلة العلاقة بين الوجود والماهية الفلاسفة منذ العصور القديمة حتى اليوم ، والوجودية ابرزتها بين المشاكل الفلسفية المعاصرة •

والماهية تخص الجواهر : الانسان ، الفرس ، الحجر ، كما تخص الاعراض : الازرق ، الرغبة ، تأنيب الضمير •

ومذهب الظاهريات يجعل من مسائلة الرئيسية « عيان الماهيـــة » ويقصد الماهيات بكل أنواعها ، سواء منها ماهيات الجواهر ، وماهيات الاعـــراض •

ويمكن أن نميز أنواعا من الماهيات :

(أ) ماهيات الانواع (أو الاجناس) من ماهيات الافراد : فالانسان له ماهية ، (سقراط الانسان الفرد له ماهية) •

(ب) وماهية ما هو مجرد • وماهية ما هو عينى : فماهية الانسان تتميز من ماهية الانسانية ، ذلك أن الانسانية هى المبدأ الشكلى (أو الصورى) للماهية ، وليست كل الماهية ، والحيوانية هى المبدأ الصورى للحيوان ، وليست جنس الحيوان الذى هو عينى • والماهيات الرياضية تعد ماهيات مجردة •

(جـ) نميز بين الماهية ، وسبب الماهية : فماهية الشيء ليست سببية : اذ ما يكون ماهية الشيء يختلف عن العلة الفاعلة الشيء (فماهية سقراط غير والدى سقراط اللذين أنجباه) فسبب الماهية هو ما به الشيء هو هو وهو الذى يصنع خصائص الماهية •

(د) كذلك يفرق بين الماهيات المفارقة ، والماهيات المشاركة : فالاولى مثل الصور الافلاطونية (المثل) فى عالم المثل ، وهى الماهيات المفارقــة للمادة ، القائمة بذاتها ، ولا تحتاج — كى تتحقق — الى الوجود فى مادة أو فى أى موضوع : أما الماهيات المحايثة فهى الصور عند أرسطو الذى قرر أن الصورة تلازم الهيولى ولا توجد مفارقة لها •

وخلط أرسطو بين الوجود والماهية ، حين قال : « هذا السؤال الذى كان ولا يزال وسيظل دائما موضوعا للبحث المحصور فى مأزق • وهو : ما هو الوجود ؟ — هو فى الحقيقة هذا السؤال : ما هى الماهية ؟

ولكن الفلاسفة المسلمين ميزوا تمييزا دقيقا بين الوجود والماهية الخاصين بالشيء الواحد :

قال ابن سينا : « الوجود ليس بماهية لشيء ، ولا جزء من ماهية شيء أعنى (أن) الاشياء التى لها ماهية ، لا يدخل الوجود فى مفهومها ، بل هو طارىء عليها » •

كذلك يفرق ابن سينا بين علية الماهية وعلية الوجود فيقول : « الشيء قد يكون معلولا باعتبار ماهيته وحقيقته • وقد يكون معلولا فى وجوده كأن تعتبر ذلك بالمثلث مثلا : فان حقيقته متعلقة بالسطح ، والخط الذى هو

ضلعه ، و(هما) يقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية ، كأنهمـا علتاه المادية والصورية • وأما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة أخرى أيضا غير هذه ، ليست هذه علة تقوم مثلثيته وتكون جزءا من حدها — وتلك هى العلة الفاعلية ، أو الغائية التى هى علة فاعلية لعلية العلة الفاعليه وأعلم أنك قد تفهم معنى المثلث ، وتشك هل هو موصوف بالوجود فى الاعيان ، أم ليس بموجود ، بعد ما تمثل عندك أنه من خط وسطح ، ولم يتمثل لك أنه موجود » •

وعن ابن سينا أخذ القديس توما فقال ان الجوهر مركب من ماهية تمنح وجودا • فان منح الوجود للماهية تحول ما كان ممكنا الى واقعا • وفى حالة الاجسام الطبيعية تتخذ الصورة مادة كى توجد • وهكذا نرى أن الوجود والماهية ، القوة والفعل ، الصورة والمادة هى تصورات متضايفة • ذلك أن كل موجود ممكن ، والممكن لكى يوجد لابد أن يمنح الوجود • والمانح هو الله • وهكذا تتميز الماهية عن الوجود • والاستثناء الوحيد لهذا هو الله ، ففيه وحده الوجود هو الماهية • لكن توما لا يذهب ما ذهب اليه المسلم من أن مجرد تصور الماهية الالهية يقتضى الوجـود ، لاننا لا نستطيع الاحاطة بماهية الله •

« اذن فقد أنتقل الكثير من مذهب ابن سينا ، ومذهب مجموعـة الفلاسفة الذين يؤلف ابن سينا عضوا فيها الى مذهب القـديس توما الاكوينى • وبالرغم من ذلك فان توما لا يشـير الى مذهب ابن سـينا الا لينقده • والواقع أنه فى هذا المجال المشترك بينهما ، ما أكبر التعارض

بينهما ، فمذهب ابن سينا ، كما فهمه توما ، أفضى الى جعل الوجود مجرد عرض للماهية ، بينما القديس توما نفسه جعل من الوجود فعل الماهية وجذرها وأعمق ما فيها • وهذا الخلاف مرجعه الى الفارق بين كل انطولوجيا فى الماهية من أنطولوجيا الوجود كما تصورها القديس توما الاكوينى ، فبالنسبة الى فيلسوف يبدأ من الماهية ويسير فى طريق التصورات ، ينتهى الوجود — ضرورة — الى أن يبدو كأنه ملحق خارجى مضاف الى الماهية نفسها • لكن لو بدأنا — على العكس من ذلك — من الوجود العينى المعطى فى التجربة الحسية ، فيجب حينئذ عكس هذه العلاقة •

وتناول كانوا مشكلة الصلة بين الوجود والماهية •

ويقول : « حين أقول : الله موجود أو يوجد أله ، فانى لا أضيف أى محمول جديد الى تصور الله ، وكل ما أفعله هو أن أضع الموضوع (الذات) فى ذاته مع كل محمولاته •••• فان تصورى لن يعبر عن الموضوع كله ، وتبعا لذلك لن يكون التصور المطابق الخاص به • والواقع أن الموضوع ليس متضمنا تحليليا فى تصورى ، لكنه ينضاف تركيبيا الى تصورى •

أما الوجودية فقد أعطت لمسألة العلاقة بين الوجود والماهية أهمية بالغة ، حتى لتعد عند سارتر مثلا هى المحور المركزى لكل مذهبه •

يقول سارتر : « بالتعبير فلسفى ، كل موضوع له ماهية وله وجود : ماهية ، أى مجموعة ثابتة من الخصائص ، ووجود أى نوع من الحضور الفعلى فى العالم • وكثير من الناس يعتقدون أن الماهية تأتى أولا ، ثم يأتى الوجود بعد ذلك : فالبازلاء ، مثلا تنمو وتستدير وفقا لفكرة البازلاء ،

والخيار خيار لانه يشارك فى ماهية الخيار • وهذه الفكرة أصلها نابع من الفكر الدينى • وكذلك فى الواقع العلمى من يرد أن يبنى منزلا ، يجب أن يعرف بالدقة أى نوع من الموضوعات سينشىء : أن الماهية تسبق الوجود ، وبالنسبة الى كل الذين يعتقدون أن الله خلق الناس ، لابد أنه فعل ذلك مسترشدا بالفكرة التى كانت لديه عنهم • لكن حتى أولئك الذين يعوزهم الايمان احتفظوا بهذا الرأى النقلى القائل بأن الموضوع (الشىء) لم يوجد أبدا الا وفقا لماهيته ، والقرن الثامن عشر بأكمله أعتقد أن ثم ماهيـــة مشتركة بين جميع الناس سموها الطبيعة الانسانية • والوجودى يعتقد ، على العكس من ذلك ، أنه عند الانسان — وعند الانسان وحده — الوجود يسبق الماهية •

« ومعنى هذا ببساطة أن الانسان يوجد أولا ، ثم بعد ذلك فقط هذا أو ذاك • وبالجملة ، فان الانسان يجب عليه أن يخلق ماهيته الخاصة به ، انه يحدد نفسه شيئا فشيئا وهو يلقى بنفســـه فى العالم ، ويتألم فيه ويكافح ، ويظل تعريف الانسان مفتوحا دائما ، ولا يمكن أن نقرر ما هى ماهية هذا الانسان قبـــل أن يموت ، ولا ماهية الانسان قبل أن تفنى وتزول » •

اننى أوجد أولا ، وبفضل أفعالى أصبح ما أكون • أن ماهيتى تتحدد شيئا فشيئا مع أفعالى ، مع اختيارى ، مع ما أقوم به من تحقيق لامكانياتى ولما كانت أفعالى وتحقيقاتى لامكانياتى ستستمر حتى أموت ، فان تعريف ذاتى لن يكتمل الا بموتى • وهكذا كل أنسان لا يمكن أن يحد آلا وفقا

لما أنجز من أفعال وحقق من أمكانيات بفضـــل ما طبع عليه من حرية ، وما فيه من استعدادات وما تيسر له من ظروف فى — وجـــوده — فى — العالـــــم •

ويقول لافـــل :

« لابد من قلب الرابطة الكلاسيكية بين الماهية والوجود • ومن اعتبار الوجود وسيلة للظفر بالماهية •••• ان الوجـــود هو — اذا شـــئنا هذا التعبير — ذلك الاستعداد الواقعى الحقيقى الذى أملكه لاهب نفسى ماهية بواسطة فعل من شأنى أن أنجزه •••• أن الوجود لا معنى له فينا الا من حيث هو يمكننا ، لا أن نحقق ماهية موضوعة مســبقا ، بل أن نحددها باختيارنا ونتأحد وأياها • وبدلا من أن نقول عن الماهية انها آمكـــان الوجود ، فاننا نفضل أن نقول عن الوجود انه امكان الماهية • وباختيارنا لماهيتنا نحن نثبت فى الوجود مكانتنا الخالدة •••• فمن سوء فهم الرابطة الحقيقية بين التصورات أن نقول ان الوجود مستمد من ماهية معطاة من قبل ، بينما الوجود لا يقوم هناك الا من أجل تمكينى من الظفر بماهيتى • لكننى لا أستطيع أن أظفر بها الا بفعل حر ، وهذا الفعل الحر هو الذى يعبر عنه دائما بالحديث عن الانتقال من الماهية الى الوجود ، والذى يفضل أن تعبر عنه بالانتقال من الوجود الى الماهية •

فكـــــرة الالوهيــة

تعنى الفلسفة عناية فائقة بالبحث فى وجود الله بوصفه العلة الاولى للوجود وثمة صعوبات فى موضوع البحث هذا لتمايز فكرة الالوهية عن الموضوعات الاخر التى يتناول العقل بالتأمل • فطبيعة الفكرة تختلــف تماما عن موضوعات « تصورات الطبيعة الانسية أو الانسان • وكذا عن الطبيعة المادية أو العالم • وأقترنت فكرة الالوهية باللاهوت أو الثيولوجيا أو الدين ظهرت بظهور الديانات وخاصة السماوية منشأ على الكلام نشأة عقائدية بمنهج عقلانى وأن أقتربت الفكرة أحيانا بالميتافيزيقا كما يقرر ذلك بعض الدارسين للاديان المقارنة وفلسفة الدين والعقيدة وعلى حد قول « جوسدورف » فى كتابه مقال فى الميتافيزيقا « أن المعنى الفلسفى لله يبدوا متوافقا مع الميتافيزيقا ، كما أن فكرة الله لا تعنى مذهبا من المذاهب وبالتالى فالفيلسوف عاجز عن التحدث عن الله وكل ما يستطيعه هو توكيد القيم المطلقة الخالصة لفكرة الالوهية باعتبارها ضمان لكل جماعة انسانية »

أما « بلوندل » فى معجم لالاندا الفلسفى فيقرر « بأن مهمة اللاهوت العقلى هو ذلك المعنى للاله باعتباره موجودا عقليا تصل الى ادراكـــه بواسطة المنهج الفعلى بوصفه مبدأ للوجود وكمالاته » وبمعنى أدق أنه يحاول التوفيق بين التفكير الفلسفى بوصفه تفسيرا عقليا لمضمون العقيدة وبين التفكير الايمانى •

ونجد بســكال من ناحية أخرى يرى « أن القلب وحده هو الذى يستشعر الله وليس العقل ، فالوجدان هو الايمان والله محسوس للقلب

وليس للعقل فالعقيدة أيمان أو أعتقاد وليست معرفة أو علم •

كما نجد أن هيجل يقرر بأن عمل العقل مكمل لمعطيات الايمان وسبيل لتدبير العاطفة الدينية بالفكر والعقل ويقول « ان الوجود الحقيقى للدين هو فلسفة الدين ذلك أنى لا أكون متدينا حقا الا بوصفى فيلسوفا فى الدين ، لذا استهجن التدين العاطفى أو الانفعالى » •

ويرى البعض أن القول الفلسفى أيا كان عن الله ليست صائبة تماما ، ذلك لان المنهج التأملى يستند الى تحديد التصورات وتركيبها مع بعض والله ليس تصورا فلا يوجد تصور يتناسب مع مقام الله ، كما أن الماهية الالهية لا يمكن حصرها ضمن حدود التصورات أو التعريفات الانسانية وكل فكرة عن الله لا يمكن ألا ان تكون ناقصة وادنى من مستوى المعنى الالهى ولهذا نجد جوسدروف يقرر بحزم أن محاولة البرهنة على وجود الله أمر هزيه فالله موجود وما أستطيع هو أن اعدد الشواهد على وجوده وفى حالة رفض لوجوده فيعنى أننى أنفى وجوده وهذا لا يمكن البرهنة عليه باية صورة كانت •

وعلى أمتداد تاريخ الفكر الانسانى وخاصة الفلسفى ظهر فلاسفة فى الشرق والغرب تناولوا الفكرة الالهية بالتأمل والبرهنة فنجد من الفلاسفة من أنكر الفكرة أساسا الا أن كثرة غيرهم أقروا بامكان البرهان العقلى على وجود الله مثلما فعل ابن سينا وتوما الاكوينى وأنسلم وديكارت واسبينوزا •

ومنهم من أنكر البرهان العقلى وقال ببرهان أخلاقى مثل كانط وبلوندل وغيرهما ومنهم من ترك البرهان العقلى والاخلاقى جانبا وآثر الايمان

المطلق الذى لا يحتاج فيه الى برهنة على وجود الله مثلما فعل الغزالى وبسكال وكيركجورد ومارسل وغيرهم من أصحاب المذاهب الفلسفية الروحية .

وفى ضوء هذه الفكرة لرؤية الله يتعين علينا أن نتأمل تلك البراهين المشهورة والتى يرجع الفضل لفلاسفة الاسلام فى القول بها ولعل أشهر هذه الحجج والمذاهب ما يأتى ؟

(١) الحجة الوجودية (الانطولوجية) .

(٢) الحجة الكونية .

(٣) الحجة الغائية .

(٤) الحجة الاخلاقية .

ولقد أستند فلاسفة العصور الوسيطة على الحجة الاولى استنادا كبيرا تجدها عند أنسلم وبونا وفنتورا وديكارت وليبنتز وهيجل ، ونجد أبرز الفلاسفة استخداما لهذه الحجة ديكارت اذ يقرر بأن الله جوهر لا متناه ثابت مستقل كله علم وقدرة وخالق كل شىء وكل هذه الصفات دالة على الجلال والعظمة ولم تكن هذه مفادة من نفس الانسانية وعليه استنتج بالضرورة أن الله موجود تأكيدا لمعرفتى لذاتى أنى جوهر متناه ولكن ثمة فكرة أخرى عن جوهر لا متناه أى أن فكرة اللامتناهى قبل المتناهى أى أن فكرة الله قبل ذاتى ، ومن المؤكد أننى لا أجد فى ذاتى انطباقا لفكرة الله أى الموجود المطلق الجوهر الكامل ويتعين أن يكون وجود الله يقيدنا ككل الحقائق الرياضية حتى ولو شككت فى أنفصال الوجود عن الماهية فانى بالتأكيد اتبين أن الوجود لا ينفصل عن الماهية أى أن وجود الله لا ينفصل

عن ماهيته التى تدركها ذاتى كحقيقة للوجود أو الانطولوجى • بينما نجد أن كانط يفند صحة ديكارت على أساس أن الوجود ليس مجرد كمال يتعلق بمضمون الماهية ، والماهية مجرد فكرة أو أمكانية منطقية ويصـيغها فى القياس التالى :

ان كان الله هو الموجود الكامـــل •

والوجود كمـــال •

فان الله موجـــود •

أما الحجة الثانية أى الكونية ، فتتصل بالحركة وبالمحرك الاول كما تتصل بالممكن والواجب وكذا بالعلية والعلة الاولى •

ويورد الفيلسوف الاسلامى ابن رشد حجـة الحركة والمحـرك بقوله « تبين فى العلم الطبيعى أن كل متحرك فله محرك (مبدأ السببية أو العلية) وأن المتحرك أنما يتحرك من جهة ما هو بالقوة والمحرك يحرك من جهة ما هو بالفعل (مبدأ القوة والفعل الارسطى) وتسلسل المسألة الى المحرك الاول الأزلى » كما أن توما الاكوينى يقرر « بأن بعض الاشياء فى العالم متحركة وكل ما هو متحرك فهو متحرك بغيره ، ويستحيل أن يكون الموجود محركا ومتحركا أى يحرك ذاته أى ينتقل من القوة الى الفعل وعليه فان الشىء متحرك بغيره الى أن نصل بالضرورة الى محرك أول لا يحركه محرك آخر وهذا المحرك الاول هو الله » •

واضح أن مصدر هذه الحجة ماأورده أرسطو عن أنواع الحركة والكون والفساد والقوة والفعل •

أما حجة الممكن والمستحيل فقد تناولها الفارابى ثم ابن سينا حيث

يقرر « لا شك أن هناك وجودا وكل وجود فاما واجب واما ممكن فان كان واجباً فهو وجود الواجب وان كان ممكنا فانه ينتهى الى وجوده الى واجب الوجود » بينما نجد توما ألاكوينى يقرر (فى ضوء مبدأ الكون والفساد) أنه الاشياء تكون وتفسد أى توجد أو لا توجد ويستطرد قوله « هذا الواجب أما أن يكون قد استمد وجوده من ذاته أو من غيره ولا يمكن التسلسل الى ما لانهاية فى العلل الفاعلة فلا بد من التقرير بموجود واجب الوجود بذاته وليس من غيره وهو علة وجوب غيره وهذا الموجود هو الله »

أما حجة العلة والعلة الاولى فمرجها الى أرسطو وتستند الى ابطال التسلسل الى غير نهاية فى العلل بأنواعها الاربعة (المادية والصورية والفاعلية والغائية) ، وكما يذكر توما الاكوينى أن هناك نظاما من العلل الفاعلة ولما كانت العلة بالضرورة سابقة على المعلول فمن الواجب الاقرار بوجود علة أولى هى الله » •

أما الحجة الغائية فهى أساس لآراء فلاسفة الدين وعلم الكلام من حيث أن للعالم نظام وانسجام وأن الطبيعة تسير وفق ناموس أو قانون وتدبير لظواهر الكون لان المادة عاجزة عن تدبير نفسها بنفسها وبالرغم من الاعتراض على هذه الحجة لغموضها • فان أشهر العلماء يستندون اليها فنجد اينشتين يقرر « أنه من الصعب أن نجد عالما لا يبدى تدينا ولكن ليس تدينا ساذجا كان نتصور الله على أنه الموجود الذى نرجو رضاه ونخشى عقابه وكأنه قريب لعلاقة الاب بأولاده ، بل على العكس لان العالم تسوده قوانين وعلة تتحكم فى الطبيعة يسمو على كل معنى أنسانى وهذا الشعور السامى عن أنسجام الطبيعة هو الدافع الى الحياة والعلم هو الله المنظم

لكل قوانين الطبيعة » وهذا أيضا ما يقرره ماكس بلانك العالم الفيزيائى من خلال تصوره لعله غائية الى جانب العلة الفاعلة التى تســود العالم الطبيعــى •

أما بالنسبة للحجة الاخلاقية فنجد كانط يقرر بأنه من الضرورى مجازاة الخير ومقاومة الشرير وليس من المعقول أن تتولى الطبيعة هذا الثواب وهذا العقاب ، فمن الضرورى اذن أن يكون فوق الطبيعة موجــود عادل يجازى البشر (ثوابا أو عقابا) ومن (مبدأ العدالة) وعليه يسود الخير والفضائل والسعادة هذه العلة لا يمكن أقرارها بالمنطق الفعلى المحض وان يقتضى وجود الله أو العلة من الفعل العملى اقرارا للقيم الاخلاقية المطلقة أرتباط بين الله وبين الحرية الاخلاقية ، فكل ضمير أو الزام خلقى مصدره الله بوصفه موجودا لذاته ومرد الضمير أو الشعور لله المطلق وهذا ما أكده أيضا ياسبرز من حيث أن الانسان يشعر بحريته ويكتسب اليقين بالله أو ذاك السمو والعلو الاخلاقى ، فالحرية أساس للوجود وهى الشعور بالتناهى الانسانى فى السمو اللا متناهى • ويوجز رأيه بقوله « أن اليقين بوجود الله هو الشرط الانسانى فى البحث الفلسفى وليس نتيجة له » •

ان الآراء السابقة التى تناولت الحجج بصدد البرهنة على وجود الله تؤكد الجانب اليقينى من الايمان الدينى وتدفع عن الفكر والعقل والفلسفة سبهه الالحاد أو التشكيك فى مقوله الالوهية • فليست كل الآراء الفلسفية وثنية بعيدة عن جوهر العقيدة بل أن ظهور علم الكلام عند مفكرى الاسلام الذى أستند الى القياس والمنهاج العقلانى قد وطد ودعم الايمان بالله ودافع عن العقيدة الدينية دفاعا مجيدا •

فكـــرة المعرفـــة

والكلمة الدالة على نظرية المعرفة واحـــدة ، وذلك فى اللغـــات الانجليزية ، والالمانية والفرنسية .

(أ) فكلمة ابستمولوجيا كانت تدل على فلسفة العلوم ، ولكن بمعنى أكثر تحديدا « فهى ليست دراسة المناهج العلمية ، التى هى موضوع علم مناهج البحث الميثودولوجيا » . بل هى فى جوهرها دراسة نقدية للمبادىء والفروض والنتائج التى بمختلف العلوم ، ابتغاء تحديد وقيمتها ومداها الموضوعى . ولهذا ينبغى أن نميز الـ الابستمولوجيا وبين نظرية المعرفة ، وان تكن الاولى مدخلا للثانية وأداة مساعدة لها لا غنى عنها .

أما كلمة نظرية المعرفة فتدل على دراسة العلاقة بين الذات والموضوع فى فعل المعرفة . وصورتها الاقدم : الى أى مدى ما يمتثله الناس يشبه ما هو موجود ، مستقلا عن هذا الامتثال ؟ ـــ وفى صورتها الحديثة : لما كانت الذات العارفة ، بما هى كذلك ، لها طبيعة معينة ، فما هى قوانين هذه الطبيعة فى ممارسة الفكر وماذا تأتى به فى الامتثال ؟ لكن هذه الصورة الثانية للمسألة هى الاخرى تفضى ـــ مثل الاولى ـــ الى تحديد قيمة العلم وما يطلق على مجموع التأملات التى تهدف الى تحديد قيمة معارفنـــا وحدودها .

وبالعودة الى الاصل الاشتقاقى بستمى أى معرفة وعلم أى لوجوس صارت كلمة ابستمولوجى تدل على نظرية المعرفة بوجه عام ، وليس على فلسفة العلوم وحدها .

والاعتقاد السائد هو أن المعرفة العلمية هى أعلى درجات المعرفة

لانطباقها على الواقع • فهل المعرفة العلمية تتطابق مع الواقع ، أو أن للعقل الانسانى دورا كبيرا فى تكوينها ؟

يقول اينشتين : « ليس العلم مجموعة من القوانين ، وثبتا بالوقائع غير المترابطة فيما بينها • انه من خلق العقل الانسانى بواسطة أفكار وتصورات اخترعت بحرية • والنظريات الفزيائية تحاول أن تكون صورة عن الواقع تربطها بالعالم الفسيح للانطباعات الحسية •

والشعور الذاتى بالزمان يمكنه أن ينظم أنطباعاتنا •

ولقد بدأت الفزياء حقا باختراع الكتلة ، والقوة ونظام القصور الذاتى • وكل هذه التصورات ابداعات حرة ، وقد أدت الى صياغة وجهة النظر الميكانيكية • وبالنسبة الى الفزيائى فى بداية القرن التاسع عشر ، كانت حقيقة عالمنا الخارجى مؤلفة من جزئيات •

والتطورات التالية قد عدلت التصورات القديمة وخلقت مكانها أخرى جديدة • فاطرحت نظرية النسبية الزمان المطلق ونظام احداثيات القصور الذاتى • ولم تعد خلفية الاحداث كلها هى المان ذو البعد الواحد والمكان ذو الابعاد الثلاثة ، بل متصل الزمان والمكان ذى الاربعة أبعاد — وهذا أختراع حر جديد ، يحمل معه خصائص جديدة لتحول • ولم يعد نظام احداثيات القصور الذاتى ضروريا : لان أى نظام احداثيات يمكنه أن يصلح لوصف الاحداث فى الطبيعة •

ونظرية التسوير أو التكميم قد خلقت ، بدورها ، أشكالا جديدة وجوهرية لواقعنا • فحل الانفصال مكان الاتصال • وبدلا من القوانين التى تحكم الافراد ، ظهرت قوانين الاحتمال •

ذلك أن الحقيقة الواقعية التى خلفتها الفزياء الحديثة بعيدة كل البعد عن الحقيقة الواقعية التى قال بها العلم فى مستهل نشأته . لكن هدف كل نظرية فيزيائية بقى كما هو •

وبفضل النظريات الفزيائية نسعى الى العثور على طريقنا خــلال الوقائع الملاحظة ، والى تنظيم وفهم عالم انطباعاتنا الحسية • ونود أن تتبع الوقائع الملاحظة تصورنا للواقع اتباعا منطقيا • وبدون الاعتقاد بأن من الممكن ادراك الواقع بتركيباتنا النظــرية ، وبدون الاعتقــاد فى الانسجام الباطن لعالمنا ، فلا يمكن أن يكون هناك علم • وهذا الاعتقاد هو الدافع الاساسى لكل كشف علمى •

وعلى هذا فان التنوع للوقائع فى العالم الذرى يرغمنا على أختراع تصورات فزيائية جديدة • ان للمادة تركيبا حبيبيا ، أنها مؤلفــة من جزيئات أولية ، هى العناصر الاولية للمادة • وهكذا فان الشحنة الكهربية لها تركيب حبيبى ، والامر ، كذلك بالنسبة الى الطاقة ، وهذا أمر بالغ الأهمية من وجهة نظر نظرية الكوانتم والضوئيات والطاقة التى يتألف منها النور •

« ان التصورات الفزيائية اكتشافات للعقل الانسانى ، وليست كما قد يظن ، محددة فقط بالعالم الخارجى • وفى سعينا لفهم العالم •

لكن الباحث يعتقد بيقين أنه كلما نمت معرفة ، صارت صورة الواقع أشد بساطة ويفسر ميادين أكثر أتساعا لانطباعاته الحسية • ويمكن أيضا أن يعتقد فى وجود حد مثالى للمعرفة يمكن العقل الانسانى أن يبلغه • ويمكننا أن نسمى هذا الحد المثالى باسم الحقيقة الموضوعية والنظريات

العلمية وأن المعرفة العلمية يرجع أغلبها الى ابتكار عقلنا ، لا الى معطيات العالم الخارجى كما يزعم الحسيون والتجريبيون والوضعيون السذج •

ويذكر كلود برنار فى نقده للمعرفة العلمية خلاصته أن العلم يقوم على الفرض ، اذ الفرض هو نقطة ابتداء البحث العلمى • يقول كلود برنار : « ينبغى بالضرورة أن نقوم بالتجريب ، مع وجود فكرة متكونة من قبل • وعقل صاحب التجريب يجب أن يكون فعالا ، أعنى أنه ينبغى عليه أن يستجوب الطبيعة ويوجه اليها الاسئلة فى كل اتجاه وفقا لمختلف الفروض التى ترد عليه » •

والفروض هى التى تدفع بالعلم الى الامام ، وتعين فى اكتشاف وقائع جديدة ما كنا نتنبه اليها بدونها • وليدلل على الدور الفعال الذى للعقل بازاء الحواس والطبيعة » •

المـــذاهب

١ ــ العقلى	ديكارت
٢ ــ الميتافيزيقى	ليبنتز
٣ ــ الروحـــى	بســكال
٤ ــ التجريبـــى	بيكـــون
٥ ــ الطبيعـــى	لـــوك
٦ ــ النقـــدى	كانـــط
٧ ــ الوضعـــى	كونــت
٨ ــ الوجـــدانى	برجســـون
٩ ــ الوجـــودى	ســـارتر
١٠ ــ البرجماتى	بيرس وجيمس وديوى
١١ ــ الماركسى	ماركس
١٢ ــ الظاهراتى	هوسرل

الفلسفة والمذاهب

من الامور التى يتناولها خصوم الفلسفة للنيل منها تعدد المذاهب الفلسفية ومحاولة كل واحد منها تفنيد المذهب الآخر أو السابق عليه ، حتى صار تاريخ الفلسفة ساحة معارك هائلة بين أصحاب المذاهب الفلسفية فسقراط — وأفلاطون — يفندان مذهب السوفسطائيين والايليين وهيرقليطس ، وأرسطوطاليس يفند مذهب أستاذه أفلاطون ، وديكارت يفند (الاسكلائيين) المدرسين الذين تمسكوا بفلسفة أرسطو ، وكانط يفند ديكارت ، وهيجل يفندكانط ، وكيركجورد يفندهيجل ، وكونت يفندالمذاهب الميتافيزيقية ، وبرجسون يفند الوضعية ، (والنتوماويون) المحدثون يفندون برجسون ، والوجودية تفند المذهب الحيوى والهيجلى ودعاة فلسفة الماهية ، وكلما استعرضنا تاريخ الفلسفة وجدناه معارك •

والسبب فى هذه المعارك هو أن كل فلسفة حين تبدأ فى الظهور تدعى لنفسها أنها وحدها الصحيحة ، وتملك الحقيقة المطلقة ، ولهذا فانها من أجل اثبات صحة دعواها ، تضطر الى هدم دعاوى الفلسفات الاخرى ، فيفند كل فيلسوف من سبقوه • ولا يلبث كل منهما أن يلقى المصير ، كمن سبقه •

فهل صحيح أن كل فلسفة تقضى على السابقة عليها ؟

كلا ، بدليل أن أرسطو نقد أفلاطون ، ولكن بقيت مع ذلك فلسفة أفلاطون ، ونقد ديكارت أرسطوطاليس ، ولكن بقيت مع ذلك فلسفة أرسطو ونقد كانت ديكارت ، ومع ذلك بقيت فلسفة ديكارت ، ونقد هيجل كانط دون أن تختفى الفلسفات السابقة فى مذاهب الفكر اللاحقة • فمثلا تفنيد أرسطو لمثالية أفلاطون لم تمنع ارسطو من الاحتفاظ بفكرة الصورة فى

نظرية العلل عنده (العلل الاربع : الهيولى ، الصورة ، الفاعل الغاية) . وتفنيد كانط لمذهب ديكارت لم يمنع كانط من الحفاظ على مقاله » أنا أفكر ، فأنا أذن موجود » فى مذهبه هو . والذى يحدث هو أن المبدأ الاساسى فى فلسفة ما ينزل الى مرتبة ثانوية فى فلسفة لاحقة ، ويصبح مجرد لحظة من لحظاتها . « وهكذا لم يضع أى مبدأ فلسفى ، بل احتفظ فى الفلسفة اللاحقة بكل المبادىء السابقة : ولم يتغير الا المكانة التى تشغلها هذه المبادىء فى الفلسفة اللاحقة » . وهذا التغيير للمكانة يكفى لابعاد شبهة التلفيق عنها ، والا كانت الفلسفة كثوب البهلوان مؤلفا من خرق عديدة متضاربة الالوان . ولنضرب لذلك مثلا بفلسفة أفلاطون : « اننا لو أخذنا محاورات أفلاطون لوجدنا فى بعضها طابعا ايليا ، وفى بعضها الآخر طابعا فيثاغوريا ، وفى بعضها الثالث طابعا هيرقليطيا — ومع ذلك فان فلسفة أفلاطون قد وجدت بين هذه الفلسفات المختلفة معدلة فى نقائصها » .

وعلى الرغم من أن كل مذهب لاحق لابد له ، لتبرير وجوده ، أن يفند آراء المذهب أو المذاهب السابقة عليه ، فان هذه الحـــركة الديالكتيكية هى ماهية الفلسفة نفسها . وتسلسل المذاهب ليس انكارا للفلسفة ، بل هـــو من صميم الفلسفة نفسها . وليس لنا أن ننشد الفلسفة خارج الفلسفات المختلفة رغم ما بينها من تعارض أو تفاوت بل ومنه معارك طاحنة . والا لكانت حالنا حال من وصف الطبيب له أن يأكل فاكهة ليشفى ، فلما قدم اليه كمثرى وتفاح وعنب وكريز رفض أن يأكل منها ، لانها كمثرى وتفاح وعنب وكريز ، وليست فاكهة .. على حد التشبيه الذى ساقه هيجل .

ان الفلاسفة قد كونوا الفلسفة وهم يفندون بعضهم بعضا • والتفنيد الحق هو التفنيد الايجابى الذى يثرى منه الفكر •

والعلماء أيضا يفندون بعضهم بعضا ، ومن هذا التفنيد يتكون العلم ففلك بطليموس قد فنده كوبر نيكوس وكبلر وجاليلر ، وبهذا تقدم الفلك ، وهندسة اقليدس قد فندتها الهندسات اللااقليدية : هندسة ريمن ولوبتشفسكى وهلبرت الخ • وطب أهل القياس قد فنده طب أهل التجربة فى العصر اليونانى القديم ، وطب ابقراط فنده جالينوس ، وطب جالينوس فنده محمد بن زكريا الرازى ، وطب الرازى وجالينوس فنده طب هارفى واسبلنزانى ، وطب هؤلاء السابقين جميعا فنده طب باستير ، وهكذا لو تتبعنا تاريخ الطب من ابقراط حتى اليوم لوجدناه يفند اللاحق منه السابق ، ومن هذا كله يتكون الطب ، اذ تبقى دائما حقائق لا يشملها هذا التفنيد ، وتتجمع هذه الحقائق لتكون الملك الثابت للطب •

فان كانت هذه حال العلوم الطبيعية والحيوية ، فلماذا ينكر على الفلسفة أن تكون كذلك ؟ ماذا أقول ؟ بل الملك الثابت الباقى فى الفلسفة أكبر قدرا من ذلك الباقى فى العلوم المختلفة مثل الطب والفلك والفزياء والكيمياء بدليل أن أى كتاب فى الطب أو الفزياء أو الكيمياء أو الفلك يصبح عتيقا ويعفى عليه بعد عشر سنوات أو عشرين ، بينما كتب الفلسفة تظل حية بعد قرون •

الفلسفة موجودة اذن فى كل المذاهب الفلسفية رغم تباينها وتعارضها ، وحتى من ينكر وجود فلسفة واحدة أنما ينكر ذلك باسم فلسفة معينة تصورها وكل نقد يوجهه فيلسوف الى آخر هو أيضا فلسفة ، والفيلسوف

انما ينقد فيلسوفا مثله ، وبوصفه فيلسوفا • ولن تستطيع الفلسفة أن توجد ويختلف حولها الفلاسفة الا اذا وجد أساس مشترك بينهم •

لكن لماذا يظهر التعارض بين المذاهب الفلسفية أعمق وأحد من ذلك الموجود بين علماء العلوم الطبيعية والحيوية ؟

هناك عدة تفسيرات لهذه الظاهرة الصحيحة المشاهدة :

١) منها أن يقال ان كل مذهب فلسفى هو تعبير عن عصره ، وبالتالى يتوقف تصور المذهب على عدة ظروف منها : طبيعة الفيلسوف الخاصة ، والتربية التى تلقاها ، والوسط الاجتماعى والفكرى الذى عاش فيه ، والظروف السياسية التى أحاطت به ، ومستوى التقدم العلمى فى عصره ، الخ فمجموع هذه العوامل هو الذى يحدد طبيعة المذهب الفلسفى •

وتبالغ الماركسية فى هذه الدعوة ، فتسمى « ايديولوجية » نسق الافكار المستمد من صراع الطبقات الاجتماعية فى داخل موقف تاريخى معين) ، وهذا النسق من الافكار انما يعبر ويبرر مصالح الطبقات المتصارعة • وقد زعم لوكاكش ، المفكر الماركسى المجرى المعروف ، أن نقد هيجل لروسو يمثل تماما الموقف السياسى والاجتماعى لجل المفكرين (أو المثقفين ، على حد تعبيره) الاحرار (الليبراليين) الالمان المعاصرين للثورة الفرنسية ، وقد بدأوا أنصارا للثورة الفرنسية ومبادئها ضد الحكم الاقطاعى أو شبه الاقطاعى الذى كان سائدا فى ألمانيا عند اندلاع الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩ ، لكنهم ما لبثوا أن فترات من حماستهم لها بعد أن أفزعتهم مذابح عصر الارهاب اليعقوبى بعد ذلك بأربع سنوات ، وكان ذلك أنعكاسا للنزعة المحافظة الاجتماعية المرتبطة حتما بحال ألمانيا آنذاك • كما

أنه من الواضح أن فلسفة هيجل فى الدولة هى نوع من التبرير لموقف هيجل من الدولة بوصفه أستاذا للفلسفة ذا مكانة رسمية رفيعة فى الدولة البروسية

كما زعم البعض الاخر أن فلسفة اشبنجلر فى كتابه « انحلال الغرب » أنما هى تعبير عن شعور المانى بالاحباط واليأس بعد هزيمة المانيا فى الحرب العالمية الاولى (١٩١٤ — ١٩١٨) ، وأن فلسفة هيدجر المتشائمة تنبع من نفس الينبوع ومن القلق الذى سيطر على نفوس الالمان فى فترة ما بين الحربين ، وأن فلسفة سارتر وألبير كامى تستمد معانيها الرئيسية من حال فرنسا بعد هزيمتها على يد ألمانيا فى يونيو سنة ١٩٤٠ وما تلا ذلك من مقاومة ضد الالمان •

هذا فيما يتعلق بالظروف الاجتماعية والسياسية • أما فيما يتعلق بمستوى التقدم العلمى فى العصر ، فالبعض يذهب الى أن فلسفة برجسون الحيوية انما نبعث من التقدم الهائل الذى حققته علوم الحياة (البيولوجيا بفروعها) فى النصف الثانى من القرن الماضى والثلث الاول من هذا القرن وأن فلسفة وليم جيمس البرجمانية وجون ديوى الادوائية انما نشأتا فى محيط التقدم التكنولوجى الهائل فى أمريكا فى أواخر القرن الماضى والنصف الاول من هذا القرن •

٢ — لكننا نجد كثيرا من هؤلاء الفلاسفة أنفسهم يحتجون على هذا التفسير وينعتونه بالتفاهة والسطحية والبطلان • وعلى رأسهم برجسون، فقد ألقى بحثا فى المؤتمر الدولى الرابع للفلسفة الذى عقد فى بولونيا الفيلسوف الخليق بهذا النعت لم يقل أبدا غير شىء واحد ، لانه لم يشاهد بايطاليا سنة ١٩١١ ، وعنوانه : « الوجدان الفلسفى » ، أكد فيه : أن

غير نقطة واحدة بل كان ذاك اتصالا أكثر منه مشاهدة ، وهذا الاتصال أنتج دافعا ، وهذا الدافع أنتج حركة ، واذا كانت هذه الحركة ، التى هى نوع من الدوامة ذات شكل خاص ، لا تظهر لعيوننا الا بما جمعته على طريقها ، فمن الحق أن أنواعا أخرى من التراب كان يمكن أن تثار ، ومع ذلك ستكون الدوامة هى هى نفسها » • وعند برجسون ان عمل الفيلسوف ليس مجرد نتاج للظروف المادية • (أعنى انعكاس تأثيرات الماضى والحاضر التى خضع لها • بل بالاخرى هو شىء أصيل تماما أو حياة ذاتية) • وهكذا يؤكد برجسون على ذاتية الفيلسوف ، ولا يحفل بالظروف الخارجية التى يوجد فيها • فيكون العامل فى اختلاف المذاهب الفلسفية هو اختلاف الذاتية الاصيلة بين الفلاسفة بعضهم وبعض •

« والفكر الذى يأتى بجديد فى العالم ملزم بأن يتجلى من خلال الافكار الجاهزة التى يجدها أمامه ، ويبدو هكذا كأنه نسبى الى العصر الذى عاش فيه الفيلسوف ، ولكن ليس هذا غالبا الا فى الظاهر فحسب • ولو جاء الفيلسوف قبل ذلك بعدة قرون ، لكان له شأن مع فلسفة أخرى ومع علم آخر ، ولكان قد وضع لنفسه مشاكل أخرى ، ولكان قد عبر عن فكرة بصيغ أخرى ، وربما لم يكتب فصلا واحدا من الكتب التى صنفها على النحو الذى هو عليه الان ، ومع ذلك فانه كان سيقول نفس الشىء » •

ويسوق مثلا على ذلك اسبينوزا فيقول انه على الرغم من الجهاز الهندسى المذهل الذى صاغ به أفكاره ، فاننا نجد وراءها الوجدان الاصيل عند اسبينوزا المتأثر بمذهب الافلاطونية المحدثة » • وكلما صعدنا الى هذا

الوجدان الاصيل ، ازداد فهمنا وادراكنا أنه لو كان اسبينوزا عاش قبل ديكارت ، لكان من غير شك قد كتب غير ما كتب ، ومع ذلك فان من المؤكد أنه لو عاش وكتب لكنا واثقين أننا سنحصل على مذهب اسبينوزا مع كل هذا » .

٣ — كذلك يؤكد هيجل أن الفلسفة « هى روح العصر الذى تنتسب اليه : انها ليست فوق عصرها ، وانما هى وعى عصرها » . لكنها مع ذلك تختلف ، من الروح العامة للعصر من حيث الشكل ، لانها تعى زمانها فى التأمل المجرد . والفلسفة ، بوصفها وعيا مجردا ، تؤلف معرفة مختلفة عن مجرد التعبير التلقائى لروح العصر : « وهكذا فان الاختلاف هو أيضا اختلاف حقيقى فعلى .

ولكن يعترض على موقف هيجل هذا بأن يقال له ان المشاهد فى كثير ن الاحوال أن الفيلسوف يسبح ضد تيار عصره : فسقراط وأفلاطون نهضا عند روح التربية اليونانية والمثل الاعلى للثقافة اليونانية متمثلين فى السوفسطائيين ، وديكارت قام ضادا لروح القرن السابع عشر فى فرنسا وأوروبا الحافلة بالنزعات المتنزعة فى الدين والحروب الدينية ، وكنت قام بنقده للعقل فى عصر ساد فيه تمجيد العقل بل وعبادته وتأليهه على يد رجال الثورة الفرنسية ، ونيتشه جاء مضادا لروح عصره : فى توكيد العصر للنزعة الدوجماتيقية للاخلاق وفى الدعوة الى اماتة الارادة عند شوبنهور .

٤ — ويفسر أورتيجا اى جلست (١٨٨٣ — ١٩٥٥) الفيلسوف الاسبانى المعاصر ضرورة التعدد فى المذاهب الفلسفية بوجود أوجه نظر عديدة بقدر الذين ينظرون الى الكون ، وكل ينظر اليه من زاويته الخاصة .

وكما لا يمكن اختراع الواقع ، كذلك لا يمكن اختراع وجهة النظر • ووجهات النظر كلها صادقة لأى كلا منها يمثل المنظور الذى منه ينظر الانسان الى الكون • انه لا يستبعد بعضها بعضا ، بل بالعكس : هى متكاملة ، أعنى أنها يكمل بعضها بعضا • وليس فيها واحدة تستغرق أو تستنفد الواقع كلـــه ، بل لا يمكن احداها أن تنوب عن الاخرى أو تحل محلها •

ووجهة النظر هى احدى مفردات الواقع ، وليست تشويها له ، بل هى تنظيم له • ذلك أن الواقع الذى يبدو هو هو بعينه واحدا من وجهة نظر هو ادراك محال ، ولكل وجهة نظر ما يبررها ، والنظرة الوحيدة الخطأ هى تلك التى تدعى لنفسها أنها هى وحدها الحقيقة أو أنها الوحيدة •

ويقول صراحة « ان كل حياة انما هى وجهة نظر الى العالم • والحق أن ما تراه الواحدة لا يمكن أن تراه الاخرى ، وكل فرد ، شخص ، أوشعب ، أو عصر ، هو أداة لادراك الحقيقة ، لا يمكن أن يقوم مقامها غيرها •ولكنها تكسب الحقيقة بعدا حيويا ، على الرغم من أنها فى ذاتها بمعزل عن التغيرات التـــاريخية •

فأورتيجا اذن يدمغ المذاهب التى تدعى لنفسها أنها تصور الحقيقـــة كلها ، كما يدمغ تلك التى تزعم أنها وحدها الحقيقة • وعنـــده أن المذاهب المختلفة وجهات نظر مختلفة ، ومن مجموعها تتكون الحقيقة • ولكنه لا يقصد من ذلك أبدا أن تكون الفلسفة تلفيقا بين المذاهب ولا توفيقا بـــل المذاهب الفلسفية كالاوجه العديدة لمنشور واحد كثير الاوجه •

٥ ــ أما كـارل يسبرز (١٨٨٣ ــ ١٩٦٩) فيقـــول ان « مجمـــوع تاريخ الفلسفة طوال خمسة وعشرين قرنا يشبه نظرة واحدة كبيرة

لوعى الانسان بذاته • وهذه النظرة هي فى الوقت نفسه مناقشة لا نهاية لها وتكشف عن قوى تتصارع مع بعضها البعض ، وعن مسائل تبدو بغير حل وأعمال سامية ومشتقات مأخوذة من غيرها ، وحقيقة عميقة ودوامة من الاغلاط » •

ولو تتبعنا تاريخ الفلسفة فى الغرب لوجدناه مؤلفا من أربع مرحل متوالية :

(أ) الاولى : الفلسفة اليونانية • وقد أتخذى سبيلها من الاسطورة الى اللوغوس ، وأنشأت الافكار الاساسية للغرب ، والمقولات ، والمواقف الاساسية فى تأمل مجموع الوجود ، والعالم والانسان • وقد بقى لنا منها عالم أنماط البساطة التى بها نصل الى الوضوح •

(ب) الثانية : الفلسفة المسيحية فى العصور الوسطى • وقد أتخذت طريقها من الديانة المأخوذة من الكتاب المقدس الى تعقلها وفهمها ، ومن الوحى الى اللاهوت • وفيها نمت ليس فقط الاسكلائية المحافظة والمنشئة ، بل ظهر فى التفكير الخالق عالم كان فى الاصل يجمع بين الفلسفة والدين فى وحدة واحدة ، خصوصا لدى بولس واوغسطين ولوثر •

(ج) الثالثة : الفلسفة الاوربية الحديثة • وقد نشـــأت مع العلم الحديث ومع الاستقلال الشخصى للانسان تجاه كل سلطة • فكبلر وجاليليو من ناحية ، وبرونو واسبينوزا من ناحية أخرى — يمثلون الطرق الجديدة • وقد بقى لنا منها تحقيق معنى العلم ومعنى الحرية الشخصية للنفس •

(د) الرابعة : فلسفة المثالية الالمانية • والطريق من لسنج وكانط حتى هيجل وشلنج هو طريق مفكرين قد تجاوزوا فى عمق تأملاتهم كل ما عرفه

الغرب حتى ذلك الحين • ويمتازون بادراك شامل للتاريخ والكون ، وبثراء التفكير ووفرة رؤى المضمونات الانسانية •

فلو تساءلنا : هل هناك وحدة فى تاريخ الفلسفة هذا ؟ لكان الجواب أن هذه الوحدة ليست حقيقة واقعية، بل مجرد فكرة • فنحن نسعى الى بلوغ هذه الوحدة ، ولكننا لا نصل الا الى وحدات جزئية •

وقد نرى مشاكل جزئية : مثل مشكلة الصلة بين النفس والجسم ، لكن الوقائع التاريخية لا تتطابق الا جزئيا مع التركيب الفكرى المنطقى • ولقد نرى تواليا للمذاهب ، مثل تكوين الفلسفة الالمانية ثم كل الفلسفة حتى هيجل ولكننا لا نتبين ماذا بقى حقا من الفلسفات السابقة • ولا يوجد تركيب لتاريخ الفلسفة على شكل تسلسل منطقى حافل بالمعنى لمواقف — متطابقا مع الوقائع التاريخية • وكل اطار للوحدة ينكسر بفضل عبقرية كل فيلسوف ، اذ يبقى دائما مالا يمكن مقارنته بغيره من أصالة فى فلسفة الفيلسوف العبقرى ، مما يجعله يتأبى على الاندراج فى اطار عام للتطور •

كذلك لو تساءلنا : هل فى الفلسفة تطور وتقدم ؟ لكان الجواب أننا نلاحظ فى تاريخ الفلسفة تواليات من الشخصيات ، مثلا التوالى من سقراط الى أفلاطون وأرسطو ، التوالى من كنت الى هيجل ، من لوك الى هيوم ، لكن هذه التواليات أو التسلسلات باطلة اذا كنا نقصد من ذلك أن التالى يحافظ على حقيقة فلسفة السابق ثم يتجاوزها • كثيرا ما يطرح التالى الجانب الجوهرى عند السابق ، ونادرا ما نجد الجديد مستخلصا من السابق الموجود من قبل •

ولهذا فانه من الخطأ — فى نظر ياسبرز — التحدث عن تطور الفلسفة

على أنه عملية تقدم مستمر ٠ « ان تاريخ الفلسفة يشبه تاريـخ الفن من حيث أن الاعمال الكبرى فى كليهما لا يستبدل بها غـيرها ومن حيث أنهـا وحيدة لا نظير لها ٠ وهو يشبه تاريخ العلوم مـن حيث ازدياد المقـولات والمناهج واستعمال الادوات ٠ ويشبه تاريـخ الاديان من حيث تسـلسل المواقف الاعتقادية الاصلية التى تعبر عن نفسها ٠

مدخـــل الى المـــــذاهـــب

ولا عجب أن يكون فى الفلسفة مذاهب عديدة ومتعادية ، لان المشاكل التى تتناولها هى من الدقة والصعوبة والعمق بحيث لا يمكن حلها حــلا نهائيا • وليست الفلسفة بدعا فى هذا بين سائر ألوان المعرفة الانسانية ، ففى سائر العلوم مشاكل لم تجد لها حلولا نهائية حتى الان : مشكلة تركيب المادة فى الفزياء ، ومشكلة الحياة فى العلوم الحيوية ، ومشكلة الزمان فى الفلك ، ومشكلة طول العمر وقصره فى الطب • الخ الخ • • • ونقد المعرفة العلمية قد دل على دور العقل فى تكوين الوقائع والقوانين والنظريات ، مما يخلى للذاتية مكانا واسعا فى المعرفة العلمية •

ولعل تعدد المذاهب فى الفلسفة راجع الى أن الفسلفة تسعى الى أيجاد نظرة شاملة فى الوجود وفى الحياة • وهذا النزوع الى الشمول يعرضهـــا للتعميم المجازف ، أو للانحصار المقصر ، والفيلسوف أنسان قبل كل شىء ، والانسان محدود النظرة مهما تكن عبقريته ، كما أن جانب الانسان فى تكوين المعرفة الفلسفية أكبر منه بكثير جدا فى تكوين المعارف العلمية التى تدور حول المادة والموضوعات الخارجية • ومن هنا كان لابد للفلسفة أن تتأثر بطابع الفيلسوف بوصفه انسانا • واذا لم تذهب الى حد القول مع فنتشته • ان الفلسفة التى يقول بها الانسان تتوقف على أى أنسان هو — فاننا مع ذلك لا بد أن نقر بتأثير طبيعة الفيلسوف والظروف التــى يعيش فيها والعصر الذى يعيش فيه — تأثير هذا كله فى طابع الفلسفة التى يقول بها • صحيح أن الفيلسوف الحق هو ذلك الذى وصفه برجسون بأنه مهما كان زمانه ومكانه فانه سيقول دائما نفس الشىء • ولكن هذا

الوضع مثلا أعلى أكثر منه حقيقة واقعية ، لان الفيلسوف يستند فى تأملاته وبراهينه على النتائج العلمية التى لم تعرف الا فى عصره • وليست العبرة بالمغزى العام أو الروح العامة للمذهب الفلسفى ، بل للتفاصيل والبراهين الاهمية الكبرى فى تكوين المذهب • فلو عاش برجسون فى القرن الرابع قبل الميلاد — قرن أفلاطون وأرسطو — فهل كان سيقدم لنا المذاهب الذى أنشأه ؟ قطعا ، لا •

٣ — ويلاحظ كذلك أن المذاهب الفلسفية ليست من التعدد كما يوهم الشكاك وخصوم الفلسفة ، بحيث يقولون انه بقدر ما هنالك من رؤوس ، هنالك مذاهب فلسفية • اذ الواضح من استقراء تاريخ الفلسفة أن ثم أنماط عامة للتفكير الفلسفى تتجدد على مدى تاريخ الفلسفة : المثالية والمادية ، العقلية والتجريبية ، الواحدية والتعددية (الثنويه والكثرية) ، الشك والتوكيد القطعى (البرجماتية) حتى يمكن — مع بعض التفاوت والتنويع — أن تعد مختلف المذاهب الفلسفية على مدى التاريخ مجرد تنويعات على هذه المقاصد الاساسية ، ان صح استخدام هذا التشبيه الموسيقى ، ولقد أحصى فلهلم دلتاى أنماط التفكير فحصرها فى ثلاثة تمثلها ثلاث نظرات فى العالم وهى : نظرة الطبيعية (المادية والوضعية) ، ونظرة المثالية الموضوعية (هرقليطس ، الرواقية ، اسبينوزا ، جيته ، شلنج) ، ونظرة مثالية الحرية (أفلاطون ، أوغسطين ، كانط ، فتشه) •

المـــذهب العقلـــى

ديكـــارت (١٥٩٦ — ١٦٥٠)

أجمع مؤرخو الفلسفة على أن الفلسفة الحديثة قد أبتدأت بالفيلسوف ديكارت (١٥٩٦ — ١٦٥٠) وفى هذا يقول راسل « أننى أعتقـــد بحق بأن ديكارت هو منشىء الفلسفة الحديثة وموجدها » ويذهب روجرز الى أنه « يجب أن نبحث فى ديكارت عن بداية الفلسفة الحديثة » .

لقد كان القـــرن السادس عشر هو القرن الذى ظهرت فيه نزعـــات وتيارات جارفة تحاول التجديد والابتكار وتهاجم كل الآثار المدرســـية المنحدرة اليه من اليونان ، مبينة عمقها وجدبها . وكان لا بد من أن تلتقى كل هذه التيارات فى رجل واحد يصيغها بمنطقه ويؤلفها بعبقريته ، وكـــان هذا الرجل هو رينيه ديكارت « لقد جاءت حياة ديكارت بعد عدة تيارات فكرية عنيفة قامت فى أوربا منذ ابتداء القرن السادس عشر وجاءت فلسفة ديكارت فحولت تلك التيارات تحويلا جوهريا . والقرن السادس عشر عصر النهضة والاحياء والاصلاح فهو عصر التجديد ، ولن يصبح الجديد حديثا الا على يد رجال من أمثال ديكارت » .

ولا تقتصر أهمية ديكارت على النواحى الفلسفية وحسب ، بل تعدتها الى النواحى العلمية أيضا ، فيذهب العالم الانجليزى هكسلى الى القـــول « بأن المفكر الوحيد الذى يرى أنه فاق كل ما عداه فى تمثيل أصول الفلسفة الحديثة وجذور العلم هو رينيه ديكـــارت ، فمن ينعم النظـــر فى نتيجة من النتائج التى طبعت الفكر الحديث بطابعها سواء فى الفلسفة أو فى العلم

يتبين أن معنى هذا الفكر — أن لم نقل صورته — كان حاضرا فى ذهن ذلك الفرس الكبير » •

ومنهج مبتكر ، فكانت لنا فى النهاية فلسفة دقيقة لا تقبل أية فكرة تقليدية الا بعد تمحيصها ، ولا تضع فى أعتبارها أية خطرة الا بعد التدقيق فيها ، فكانت بحق ثورة على القديم ومقاومة لكل تقليد ، ومبتكرة كل الابتكار •

والتفكير الديكارتى بقدر ما هو جديد فهو مفيد ومتعدد الجوانب ، ولن نعرض له هنا فى نواحيه المختلفة ، فما يعينا هنا ما هو الافكرة الجوهر فى فلسفته • والان لننظر فى هذه الفكرة عن كثب لنرى ما اذا كان ديكارت مجددا فى هذه الفكرة أيضا ومبتكرا كما هو الشأن فى بقية فلسفته ، أم أنه كان مقلدا رغم مناداته بعدم التسليم بأية أفكار تقليدية منحدرة اليه من فلاسفة اليونان وعلى رأسهم أرسطو • لقد ذكر ديكارت « مبادىء الفلسفة » العناصر التى تتكون منها طبقات المعرفة فقسمها الى قسمين :

الاول — يحتوى على المعانى العامة التى ليس لها وجود مستقل فى الخارج ، ولكنها تكون شاملة لكل الوجودات الجزئية ، ومن بين معانى هذا القسم « الجوهر والمدة والترتيب والعدد وربما أيضا بعض المعاننى الاخـرى » •

والثانى — يتكون من الحقائق التى ليس لها وجود خارج عن أذهاننا فهى على ذلك معان مشتركة أو بديهات ومثالها قولنا « أن من يفكر لا يمكن أن يخلو من الوجود حين يفكر » •

واذن فديكارت يضع الجوهر هنا فى القسم الاول من طبقات المعرفة ، ذلك القسم الذى قلنا أنه يحتوى على المعانى العامة التى ليس لها وجـود

حسى ملموس فى الخارج وأن تكن شاملة لكل الموجودات الجزئية ، ويهمنا الان أن نعرف معنى كلمة الجوهر عند ديكارت أو تعريف الجوهر عنده •

والواقع أن هناك للجوهر فى فلسفة ديكارت الاول منهما يشير الى الخالق أو الله ، والثانى تعريف منطقى يجعل من الجوهر موضوعا لمحمول •

أما التعريف الاول فاننا نجـده فى الجـزء الاول من كتاب مبادىء الفلسفة حيث يقول ديكـارت « أننا حين نتصور الجوهر أنما نتصـوره موجودا غير مفتقر الا الى ذاته فى وجوده ، وقد يكون فى تفسير غير مفترق وما من شىء مخلوق يسـتطيع أن يوجد لحظة الا وقدرة الله تسـنده وتحفظه » •

واذا دققنا النظر لحظة فى هذا التعريف لوجدناه يشير الى الكائن اللامتناهى لانه لايلائم فى الواقع غير الله وحده هو الذى يوجد فى ذاته وبذاته وغير مفتقر الى غيره •

أما التعريف الثانى لكلمة الجوهر فنجده فى التعقيب الهندسى يلحق الردود على الاعتراضات الثانية التى وجهت الى التأملات وهو « يسمى جوهرا كل شىء يقيم فيه مباشرة كأنه فى الموضوع ويوجد به شىء ما ندركه أى أية خاصة أو صفة عندنا عنها فكرة حقيقية » •

وفى هذا التعريف يكون الجوهر هو الموضوع الذى يحمل عليه المحمول أو بمعنى خر نجد فيه المعنى المنطقى لكلمة الجوهر • وذلك المعنى الثانى يمكن على ما يقول ديكارت « الى النفس والى الجسم بمعنى واحد » وهو يسمى كلا منهما بالجوهر المخلوق ، فيقول « والفكرة التى تكون لدينا عن الجوهر المخلوق تنطابق على الجواهر اللامادية انطباقها على الجـواهر

المادية أو الجسمانية ، لانه لايلزمنا لكى نفهم أنها جواهر الا أن ندرك أنها يمكن أن توجد دون أعتماد على أى شىء مخلوق » •

ومن ثمة فأن التعـريف الثانى وهو التعـريف المنطقى ينطبق على جوهرين هما الفكر والامتداد أو النفس والبدن ، يقول ديكـارت « وفى أستطاعتنا أذن أن نحصل على معنيين أو فكـرتين واضـحتين ومتميزتين أحداهما فكرة جوهر مخلوق والاخرى فكرة جوهر مخلوق ممتد » •

وتتمايز الجواهر بعضها عن بعض بواسطة صفاتها • وفى كل جوهر عدد لا متناهى من الصفات ومع ذلك فيجب أن نلاحظ أنه يوجد فى كل جوهر صفة مكونة لماهيته مقومة لطبيعته ولا يمكن أن تنفك عنه الا فى أهاننا • فيجب أن يكون لكل جوهر « صفة أولى ، وصفة النفس هى الفكر ، كما أن الامتداد هو صفة الجسم » •

هذا ويمكن أن يتخذ الجوهر صورا مختلفة كأن يصـبح واردة فى الجوهر النفسى وكأن يصبح شكلا وحركة فى الجوهر المادى ، وهذا مايسميه ديكارت بالاحوال •

اذن فالتعريف الاول يشير الى جوهر واحد هو الله والتعريف الثانى يشير الى جوهرين هما النفس الانسانية والبدن ، فيصبح لدينا فى نهاية الامر ثلاثة جواهر هم الجوهر الالهى والجوهر الروحى ، والجـوهر المادى • وبينما نجد العلاقة بين الماهية والوجود فى الجوهر الالهى تقام على فكرة اللاتناهى اذ ماهيته وضرورية وغير ممكنة وهى عين وجوده ، ونجد العلاقة بين الماهية والوجود فى الجوهر الروحى علاقة مباشرة بمعنى أن النفس تعرف ذاتها وتعرف ذاتها فى أنها تفكر وفى نفس الوقت الذى تعرف فيه النفس ذاتها كشىء يفكر لا يمكن أن تدرك ذاتها الا كشىء يوجد

وعلى هذا يكون الفعل الذى تعرف به النفس ماهيته ، والفعل الذى به تدرك وجودها فعلا واحدا ، فأننا نجد هذه العلاقة بين الماهية والوجود فى الجوهر المادى تقوم على شىء آخر : أننا حينما نلغى من المادة خواصا معينـــة كالطعم واللون والرائحة تصل فى النهاية الى شىء لا يمكن الغاؤه بحال وهو ماهية تلك المادة اى الامتداد ففى مثال الشمعة الشهير لا يبقى من الشمعة فى النهاية بعد احتراقها « الا شىء ممتد لين متحرك » • والان فلنتناول كلا من هذه الجواهر بشىء من التفصيل •

أولا الجوهر الالهى :

الله عند ديكـــارت جوهر لا متناهى أزلى لا يتغير يتصف بالـــقدرة والاحاطة بكل شىء يقول ديكارت أقصد بلفظ الله جوهرا اللامتناهى ، أزليا منزها عن التغير ، قائما بذاته محيطا بكل شىء ، قادرا على كل شىء ، قد خلقنى أنا وجميع الاشياء الموجودة •

ومن هذا نرى أن الله هو الجوهر الوحيد الخليق باسم الجوهـــر والجدير بهذه التسمية لانه يتقوم بذاته وفى ذاته ولا يفتقـــر الى غيره اطلاقا ، فى حين أن النفس الانسانية والبدن لا يعتبران كجوهرين الا من حيث عدم أفتقارهما الى شىء مخلوق مع أنهما يستندان ويعتمدان فى الوقت نفسه على الجوهر الالهى •

ولقد استعرض ديكارت كل الافكار والمعانى التى لها وجود فى نفسه وميز فيها بين تلك التى تحتوى على حقيقة ووجود وكمال أكثر من غيرها ، وذهب نتيجة استعراضه هذا الى أن تلك الافكار توجد بصورة لا متناهية فى الجوهر الالهى ما دام هو فى نفس من حيث أنى جوهر ، الا أن فكرة جوهر

لامتناه ما كانت لتوجد لدى أن الموجود المتناهى اذا لم يكن قد أودعها فى نفسى جوهر لامتناهى حقا •

هذا وقد يشير التعريف الاول لكلمة جوهر عند ديكـارت الى مذهب وحدة الوجود الذى نادى به ويقره فيما بعد اسبينوزا ، وكان أساس فلسفته ودعامتها الاولى • اذا لو تعمقنا فى ذلك التعريف الاول لادركنا أن الله هو الموجود على الحقيقة ، ويفتقر سائر ما عداه عليه بمعنى آخر لادركنا أن ذلك التعريف يتضمن فى صميمه مادة مذهب وحدة الوجود •

الله إذن هو الجوهـر الحقيقى ، وخالق الجوهـرين الآخرين وهو لا يكتفى بخلقهما وحسب وأنما يحفظهما باستمرار فى الوجود أيضا • يقول رابيت إن الله هو خالق الجوهرين الآخرين بالمعنى المزدوج ، ذلك أنه يأتى بهما الى الوجود من ناحية ويساعدهما على أن يستـمرا فى الوجود من ناحية أخرى • فالله ديكارت أذن « ليس خالقا للعالم المادى وحسب ، بل هو أيضا الموجود لكل حقائق العالم العقلى » • وهذا يتفق تماما مع نظرية الخلق المستمر الديكارتية التى تذهب الى أن وجودنا يصبح ثابتا بقدر ما يكون هناك موجودا يرفعنا فى كل لحظة من العدم • ويقيننا من كل لحظـة فى الوجود » • أى بقدر ما كان وجودنا مستمرا •

أما عن صفات الجوهر الالهى فهى أنه كائن كامل لا متناهى ، لا يمكن أن ننسب اليه كل ما يوجد فينا من نقص كالشك والحزن والملل والا ما كان كاملا ، ولا يمكن أن تكون قدرته محدودة والا ما كان متناهيا ، كما أن الله والحرية أحدى صفاته الجوهرية ، وهو أيضا قادر مريد خلق العالم بمحض ارادته •

وخلاصة القول أن الله وهو الجوهر الاول كامل ولامتناهى وحـــر ، وننسب اليه عدا تلك الصفات كل الصـــفات الوجودية التى تثبتكمـــا له ولا تناهية وحريته وقدرته •

ثانيا الجوهر الروحـــــى :

بدأ ديكارت فلسفته بالشك الذى تناول كل شىء ، ولم تسلم منه حتى القضايا الرياضية والبديهيات والمسلمات ، اذ يقول ديكارت « وبوسعنا أن نشك أيضا فى الاشياء التى بدت لنا من قبل يقينيه جدا ، بل نشك أيضا فى براهين الرياضة وفى مبادئها وأن تكن فى ذاتها جلية جلاءا كافيا » •

ولكن شكه هذا كان منهجيا فقط ينبغى من ورائه أن يصل الى الحقيقة التى لا يتسرب اليها أدنى ذرة من الشك • وفى هذا يقول برونشفيك « ولكن الشك الديكارتى لم يكن مؤديا الى لاشىء كما هو الامر عند الشكك أو كما هو الحال عند مونتنى » فكان شكا منهجيـــا مخالفـــا لشك أغريا وسانشير ومونتنى السابق ذكره يقوه كوارية « أما أغريا ففى ١٥٣٧ بعد أن أستعرض جميع العلوم أعلن الشك فيها ، وأما سانشير فبعد أن نقد قوتنا الفكرية كرر الحكم سنة ١٥٦٢ « بأننـــا لا نعلم شيئا ، وتشدد فيه فقال « أننـــا لا نستطيع أن نعلم شيئا لا العالم ولا أنفسنا ، وأخيرا مونتنى يطفح الكيل فيقول « الانسان لا يعلم شـيئا لان الانسان ليس شيئا » •

وما دام هو قد أخذ على عاتقه أن يشك فى كل شىء فهو أذن يشك ، وما دام يشك فهو يفكر ، وما دام يفكر فهو موجود « فنحن نشك تعنى أننا نفكر ، ونحن نفكرة عنى أننا نوجد » •

ويقول ديكارت فى المقال عن المنهج « ولما أنتبهت الى أن هذه الحقيقة :

أنا أفكر أذن فأنا موجـــود كانت من الثبات واليقين بحيث لا يســـتطيع اللاأدريون زعزتها بكل ما فى فروضهم من شطط بالغ ، حكمت أنى أستطيع مطمئنا أن آخذها مبدأ أول للفلسفة التى أتحراها » •

وهكذا على هذا النحو توصل ديكارت الى أثبات وجود نفسه كجوهر كل ماهيته هى أنه يفكر ، آخر توصل الى اثبات وجود نفسه كجوهر مفكر أو جوهر ماهيته التفكير ، فمن « الانا أشك » توصل ديكارت الى « الانا أفكر » ومن « الانا أفكر » توصل الى « الانا موجود » ومن هذه وتلك توصل الى الحقيقة الاولى • • • الى المبدأ الاول وهو أثبات وجود نفسه كجوهر لا مفكر • يقول ديكارت « وعلى الرعم من أشد الافتراضات شططا فاننا لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من الاعتقاد بأن هذه النتيجة : أنا أفكر أذن أنا موجود ، صحيحة •

وعلى هذا النحو تتضح ضرورة وجود جوهر مفكر تحمل عليه صفة التفكير ، وهذا الجوهر المفكر ما هو فى الواقع الا الشخص المفكر • يقول جيبسون «يـ جب أن يوجد جوهر لكى تحمل كيفية للتفكير ، وهذا الجوهر هو الشخص المفكر » •

قلنا أن لكلجو هر صفة مكونة لماهيته مقومة وقلنا أن المفكر هو صفة الجوهر الروحى ، الفكر عند ديكارت هو كل ما يجرى فينا بحيث ندركه بأنفسنا • وهو يترجم الى لغته الروحية كل ما يجرى فى الامتداد بحيث يمكن القول بأن حقائق الامتداد يكون لها يقابلها فى الفكر هذا والفكر يكون أحيانا فهما وأحيانا شهوة وأحيانا ثالثة ارادة •

أما الفهم فيشمل على المعانى الثلاث التالية :

١ — معاني تولد معنا تشير الى استقلال الفكر وفطريته •

٢ — معانى حسية من عمل التجربة والحواس •

٣ — معانى وهمية من عمل الوهم والخيال • •

أما الشهوات فهى عنده كل ادراك أو عاطفة أو أنفعال يتصل بالنفس ، وللشهوة علتان الاولى نفسية والثانية جسمية • كما أن هناك شهوات أولية تشتق منها باقى الشهوات •

وهذه الشهوات الاولية ستة وهى الدهشة والحب والبغض والرغبة والفرح والحزن •

أما الارادة فهى المظهر الاخير من مظاهر الجوهر الروحى وهى تظهر أكثر ما تظهر فى الحكم ، اذ بينما تكون وظيفة الفهم هى فى تلقى ما يقدم اليه من الخارج والاحاطة به دون أثباته أو نفيه نجد الارادة هى التى تستطيع أن تكون أحكاما نثبت فيها أو ننفى •

والخصلة أن الشك الديكارتى المنهجى تأدى به الى تعيين أول ثابت وهو أثبات وجود نفسه كجوهر أو كشيء صفته التفكير •

ثالثا الجوهر المادى :

فى مذهب ديكارت لا تعلمنا الحواس شيئا عن الماهية الاشياء وكل ما تستطيع أن تكشفه لنا ليس الا بعض خواص أو كيفيات كاللون والطعم والرائحة • • • الخ على أن لفهم وحده هو القادر على أن يدرك ماهية الجوهر المادى أو الامتداد هذا والامتداد لا يخص الا الاجسان ولا يمكن وصف الله أو الرواح بالامتداد ، كما فعل اسبينوزا ، فمن ناحية الجوهر الالهى خلو من كل مادة ومن ثم من أى أمتداد ، ومن ناحية أخرى ليس

الفهم ولا الشهوة ولا الارادة أجزاء مادية ممتدة فى النفس وأنما هذه وتلك هى النفس بعينها التى تفكر وتفهم وتشتهى وتريد •

ويتركب العالم المادى عند ديكارت من الامتداد والحركة ، فيمتد الامتداد الى كل ما هو موجود فى الطبيعة ، وهو بذلك يكون متحدا بالمادة ويترتب على ذلك أن يكون العالم المادى ملاء كامل لاخلاء فيه قد فيه كل جسم على قدر الحيز الذى يشغله بحيث لايجعل فى الامكان أن يطرد من مكانه بواسطة جسم أكبر منه أو أصغر « فيما أن المادة عبارة عن الامتداد فلا أمتداد بغير مادة • • • واذن فلا خلاء • • • ففكرة الخلاء فكـــرة باطلة وكذلك فكرة الجزئيات التى لا تتجزء فلا وجود للذرات لان وجود الذرات يفيد وجود الخء » ولكن كيف تفسر الحركة فى كون كله خلاء ، يجيب ديكارت على هذا السئوال بقوله : بأن الحركة التى تغش هذا العالم حركـــة دائرية • وفى هذا يقول كيسون « لما كان العالم المادى عالم ملاء كاملفأن الحركات لا يمكنها أن تحدث فى العالى الا بكيفية دائرية أن صح القول أن جسما من الاجسام لن يتقدم الا اذا دفع أمامه أجساما أخرى تدفع أولهما ؤيضا أجساما أخرى بصورة يمتلىء معها المكان الذى يتركه الجسم الاول فى نفس اللحظة التى يتركه فيها « ولكن أعترض على ديكـــارت بأن الحركة الدائرية تفترض وجود الخلاء ولو لحظة واحدة على الاقل هذا والحركة هى العرض الاساسى للجوهر المادى ، وعند ديكارت نجد علتين للحركة أحداهما أولى والاخرى ثانية : العلة الاولى غير مادية ونجدها فى الله ، وأما العلة الثانية فهى عبارة عن كل كائن يكون من شأنه أن يطبع كمية الحركة بطابع يغير من اتجاهها ، الا أن هذه الكائنات لا تستطيع أن تزيد

تنقص من كمية الحركة الموجودة فى العالم ،اذ أن ديكارت يعتقد بثبات كمية الحركة فى العالم •

وعلى هذا النحو يكون العالم المادى عند ديكارت هندسيا لانه ممتد ، والامتداد عنده هندسى وآلى لانه يتحرك ، وكمية الحركـات ثابتـة فيـه •

وبعد أن عرضنا بالتفصيل لانواع الجواهر الثلاثة عند ديكارت لابد لنا أن نوضح مسألة هامة فى ميتافيزيقاه ، وهى أتحـاد جوهرى النفـس البدن فى الجوهر المفكر وسـنعرض أولا لتمايز الجوهريـن ثم لمسـألة اتحـادهم •

١ ـ تمايز الجوهرين الروحى والجسمـى :

النفس والجسم جوهران متمايزان تمام التمايز بحيث يكون كلا منهما جوهرا خاصا مستقلا عن الاخر ، فماهية الجوهر الروحى هى الفكر ، بينما ماهية الجوهر المادى هو الامتداد ، وأذن فنحن نستخلص فى ديكارت على ما يقول فوليه « التمييز بين النفس وجوهـرها التفكير ، وبين الجسـم هره الامتداد • ويذهب ديكارت فى الامل السادس الى تأييد هذا التمييز فيقول « ••• هناك فرق كبير بين النفس والجسم من حيث أن الجسـم بطبيعته منقسم دائما فى حين أن النفس لا منقسمة كما يقول بريدو «لاتختلف قيمة النفس فقط عن طبيعة البدن بل أن الواحد منهما تضاد الاخرى ، فنحن نجد تصورا نفسيا أو روحيا فى مفهوم المادة كما لا نجد تصورا ماديـا فى مفهوم النفس والاجسام ممتدة والنفس بعيدة عن الامتداد ، والاجسـام

لنقسام بينما الروح أو النفس لا تقبل القسمة ويؤكد مابيير هذا التمايز « أننا نستطيع أن نؤكد بأن الجوهر المفكر موجـــود وأنه متميز عن الاجسام • وأكثر من ذلك يقرر ديكارت أن معرفة النفس أسهل من معرفـــة البدن « فالفليسوف يعرف نفسه مفكرا قبل أن يعرف نفسه موجودا » على أى حال لقد ميز ديكارت بين النفس والبدن فقامت عنده ما نسميه بالثنائية قول بولييه « لقد ميز ديكارت بين طائفتين من الكائنات ، أو طائفتين مـــن الجوهر : جواهر مادية وجواهر مفكرة ، جوهر النفس وجوهر البدن ، الفكر والامتداد عالم المادة وعالم الارواح ، أى ميز بين عالمين يحكمـــان بواسطو قوانين مختلفة • • • اما العالم المخلوق لبينتز فلا نجد فيه تلك الثنائية ، فعالم لبينتز يقوم على وحدة عجيبة بعكس عالم ديكارت • وفى لبينتز تكون كل العناصر التى تكون طبيعة العالم هى المونادات الايجابية ، الروح موناد والاجسام تجمع بين المونادات •

كما يعطينا ديكارت صورة آخرى لتمايز جوهرى النفس والبدن فى التعقيب الهندسى الذى يلحق الردود على الاعتراضات الثانية التى وجهت الى التأملات مؤداها أن كل ما ندركه فى وضوح وتمايز قد خلقه الله على الوجه الذى يدركه به ، فمثلا أنا أدرك النفس متمايزة عن الجسم ، وأدرك الجسم متمايزا عن النفس ، وأذن فلا بد أن يكون الله قد خلهما منفصلين •

وعلى أى حال الشواهد كثيرة على أن ديكارت ذهب الى القول بتمايز جوهرى النفس والبدن ، ذلك التمايز الذى أدى ببولييه الى قوله بأن هذا

معناه وجود ثنائية عقد ديكــارت لا نجدها عند لبينتز الذى سنشرح موقفه فى حينـــــه •

٢ ـ أتحاد جوهرى النفس والبدن :

وهى مسألة من أدق ومن أعوص مسائل الفلسفة الديكارتية أذ أننا نجد ديكارت يعلن على طريقة أرسطو بأن النفس ليست فى جسدها كالنوتى فى سفينته ، ولكنها مختلطة معه ممتزجة به الى حد يجعلها تكون معه شيئا واحدا ، يقول يوسف كرم عن ديكارت أن طبيعته علمته بأنه ليس حالا فى فى جسمه حلول النوتى فى السفينة ، ولكنه متحد به اتحادا جوهريا يكون كلا واحدا « كما أن ديكارت انتهى فى ردوده على اعتراضات أزنو الى أن النفس متحدة مع الجسد اتحادا جوهريا •

أما عن الدوافع التى دفعته الى القول بالاتحاد بين الجوهرين فنجدها واضحة فى التأمل السادس ، وهذه الدوافع تدور حول الفكر التخيلى فينا وعلى الاخص وجود الشعور ، فوجود هذين الاثنين هما أهم ما حملـــــه على الاعتراف باتحاد النفس مع الجسد • ـ

ولقد ردد ديكارت على رجيوس بقوله أن النفس متحدة اتحـــادا جسد كائن بذاته لا بالعرض وكان رجيوس قد أعترض على ديكارت قائلا « أننا : نستطيع أن نفهم الجوهر المفكر فقط على أنه مفكر ، وليس هنالك جوهريا ووجوديا مع الجسد وأن الانسان من حيث هو مركب من نفس ومن ما يضطرنا ذلك الجوهر بأنه ممتد • • • لان صفتى الفكر والامتداد ليسا فقط متضادتان بل هما ببساطة مختلفتان » •

كما أعلن ديكارت فى خطاب له الى الامير اليصابات فى مايو سنة ١٦٤٣ بأن النفس تفكر وأنها من حيث أتحادها بالجسم فهى تعمل وتحس معه ، كما تناول ديكارت هذا الخطاب شرح نظريته للاميرة مبينا فيه كيف تستطيع النفس أن تحرك الجسد ، ونراه يذهب فى هذا الى أنه توجد فينا أفكار ومعانى أولية نستطيع بفضلها وتحت حمايتها أن تكون كل معارفنا الاخرى : ومن بين هذه المعانى لا يوجد فينا خاصا بالجسم غير معنى الامتداد وخاصا بالنفس غير معنى الفكر • أما عن النفس معا فأنه توجد فينا فكرة اتحادهما التى تتضمن فكرة القوة التى تعمل بها النفس فى الجسم ويعمل بها الجسم فى النفس •

ولقد وجد ديكارت أن الغدة الصنوبرية مركزا لهذا الاتحاد ، لانها تعكس أعضاء الجسم الاخرى وسريعة التأثر ومزدوجة أى نفسية وجسمية وسنرى فيما بعد أن هذا الاتحاد الذى قال به ديكارت بين النفس والبدن على النحو السابق يشبه تماما سبق التوافق الليبينتزى من حيث أن الله هو الذى وضع فينا أفكارنا الفطرية المسبقة عن الاتحاد •

تعليـــــق :

١ — نادى ديكارت بالهجوم على الفلسفات المدرسية ، وأدعى التجديد والابتكار ومع ذلك فإنه كان أرسطيا فى التعريف الاول بفكرة الجوهر ، كما كان أرسطيا فى التعريف المنطقى ، وفى هذا يقول فوكيه « أن ديكارت يتكلم عن الجوهر على الطريقة المدرسية » وبذلك يظهر بوضوح خطأ الرأى الذى ذهب اليه الدكتور نجيب بلدى عن هذا الموضوع والذى صاغه على النحو

التالى : « ما دامت كلمة جوهر من الكلمات المهمة التى تستخدم فى الفلسفة المدرسية ، تلك الفلسفة التى كان ديكارت صريحا فى رفضها فلا بد أن تكون له رأى آخر فى الجوهر •

٢ — لا نفهم كيف يتفق التعريفان فالواقع أن أحداهما يتعارض والاخر • فبينما الاول منهما يذهب الى أن الجوهر يتقوم بذاته وفى ذاته ومن ثم ينطبق على الله ، يذهب التعريف الثانى الى أعتبار النفس والبدن كجوهرين وأن كانا مفترقين الى الله فكيف نقبل هذا الغموض والاضطراب من رجل الوضوح والتمييز • كيف نقبل تعريفا يشير الى فكرة عدم الافتقار بينما التعريف الثانى يشير الى أفتقار كل من الجوهرين الى الله •

٣ — ولهذا السبب أدى هذين التعريفين الى أن يعتقد الكثيرون بأن ثمة جوهر واحد فى فلسفة ديكارت هو الجدير بأن يكون جوهرا وهو الله يقول ليار « الانسان جوهر مخلوق ولكن القول الدقيق هو أن التعريف الديكارتى للجوهر يحمل فى طياته معنى الله فقط » ولقد أدى هذا بدوره الى نضوج مذهب وحدة الوجود التى ظهرت كاملة فى فلسفة اسبينوزا ، والى أن يعتقد الكثيرون بأن فلسفة اسبينوزا كلها أنما ظهرت نتيجة لتفكيره فى فلسفة ديكارت وخصوصا فى تعريفه للجوهر • يقول دبريكون « واذن فلقد ذهب اسبينوزا بناء على فلسفة ديكارت الى أن التفكير الفكر والامتداد اللذين يعتبران جوهرين مخلوقين عند ديكارت مجرد

المضبوط فى فكرة الجوهر يقودنا الى جوهر واحد قديم ويصبح كلا من صفتين ذاتا أحوال متغيرة » •

وعلى هذا نرى مذهب وحدة الوجود ينشأ فى اسبينوزا من محاولة اصلاحه لفكرة الجوهر الديكارتية •

٤ — لم تحل مسألة اتحاد النفس بالبدن حلها النهائى والمقبول • فديكارت نفسه يقول فى خطاب الى الامير اليصابات سنة ١٦٤٣ « أنه لابد من التمييز بين أفكار ثلاث رئيسية تملكها النفس بطبيعتها ، فالنفس لديها فكرة عن ذاتها أو عن الجوهر المفكر ، ولديها فكرة عن الاجسام أو عن الامتداد ولديها أخيرا فكرة عن الاتحاد بين الجوهرين • وتتمايز ميادين الوجود والمعرفة بحسب اندراج كل منها تحت فكرة من هذه الافكار الثلاث فميدان الله مثلا يندرج تحت فكرة الجوهر المفكر ، وميدان العلوم الرياضية والطبيعية يرتبط بفكرة الامتداد ، ويبقى أن يكون الميدان الانسانى مندرجا تحت فكرة الاتحاد » بل أن ديكارت يذهب الى حد التنبيه بأن مسألة التميز تتناقض تماما مع مسألة الاتحاد ، ويحذر من مراعاة المسألتين وفى آن واحد اذ أننا « نجد ديكارت ينصح الاميرة اليصابات بالا تفكر فى الاتحاد عندما تفكر فى التمييز ، وبألا تفكر فى التمييز وبألا تراعيه عندما تراعى الاتحاد لان الضربين من التفكير يتعارض تعارضا منطقيا وواقعيا » وأكثر من ذلك نجده يقرر فى المقال عن المنهج بأن النفس موجودة حتى اذا لم يكن الجسم موجودا على الاطلاق • يقول ديكارت « لو لم يكن الجسم موجودا البتة لكانت النفس موجودة كما هى بتمامها » •

وعلى هذا نرى أن ديكارت لم يعطينا حلا مقنعا بقدر ما أعطانا مشكلة عويصة ومسألة معقدة من كل الجوانب • وحاولت الفلسفات اللاحقة له والمعاصرة أن تجد حلا مرضيا لها وفى هذا يقول هاملان « ولقد حاولت كل مذاهب العلل الاتفاقية عند مالبرانش ، والتوازى عند اسبينوزا ، وسبق التوافق عند ليبنتز ، حل مشكلة العلاقة بين النفس والجسد » •

المذهب الميتافيزيقى

« ليبنتز »

يكاد يكون الرأى السائد فى القرن العشرين هو أن ليبنتز فيلسوف أكثر منه عالما رياضيا . كما اختلف مؤرخو ليبنتز المعاصرون ذلك : فريق يعتقد أن ليبنتز فيلسوف ميتافيزيقى يقيم مذهبه على أسس ميتافيزيقية خالصة كفكرة الجوهر أو الوحدة العنصرية البسيطة (الموناد) فى حين يعتقد فريق آخر أن فلسفة ليبنتز يغلب عليها الطابع المنطقى الذى يصوغ مذهبه فى قضايا موضوعها يتضمن محمولاته . وقد حاول الفريقان استخراج المبادىء الاساسية التى تقوم عليها فلسفته .

احتفظ الفريق الاول بمصطلحات وأسلوب ليبنتز فهو مثلا يستخدم كلمة جوهر ومكان وزمان وغيرها نفس الاستخدام الذى قصده ليبنتز وتقوم أدلة ليبنتز على وجود الله بنفس الطريقة التى عرضها ليبنيز حتى ولو كانت لا تتمشى مع ما يسود الفكر المعاصر من ابتعاد عن الميتافيزيقا فى حين حرص الفريق الثانى على أن يتفق عرضه لفلسفة ليبنتز مع ما يسيطر على الفكر المعاصر من أهتمام بالمنطق والعلم اليقينى ، وبدلا من أن يعرض تصور ليبنتز للجوهر فى صورته الميتافيزيقية يعمل على صياغته صياغة منطقية تجعل من الجوهر موضوعا يتضمن محمولاته . وبدلا من أن يتناول ما فى العالم من حقائق وموجودات تناولا ميتافيزيقيا يبحث عن عللها الاولى يرى من الافضل أن يتناولها من وجهة نظر منطقية تبحث عما فى العالم من موضوعات وتحللها لتستدل على ما تتضمنه من محمولات أو صفات .

هذا وقد أعتمد الفريقان على مؤلفات ليبنتز أهمها :

١ — خطاب الى فوشيه

نشرت ضمن مجموعــة من كتابات ليبنتز فى الفترة من ١٦٧٦ فى ١٦٩٥ وعرض فيها وجهة نظره فى اثبات الحقائق الموجودة خارج النفس وتحديد موقفه من ديكارت ورأيه فى الامتداد وقوانين الحركة وعــلاقة الروح بالجسد ، والجوهر والمادة ووجود الله •

٢ — خطابات الى فونتنيل

فى السنوات ١٦٨٤ ، ١٧٠٢ ، ١٧٠٣ ، ١٧٠٥ يعرض فيها أبحــاثه العلمية الخاصة بالفلك والهندسة والحركة واللامتناهى •

٣ — مقال فى الميتافيزيقا

آراءه المنطقية والميتافيزيقية والاخلاقية ، كما يتضمن بعض المشكلات السائدة فى عصره ما يتصل منها بالحقائق الضرورية أو بالعالم الخارجى ومبادئه الفلسفية : عدم التناقض ، العلة الكافية ، اللامميزات التناسق الازلى ، قوانين حفظ الحركة ، مبدأ تساوى السبب والاثر الناتج عنه •

٤ — رسائل الى أرنولد

تتناول الموضوعات الميتافيزيقية واللاهوتية التى ترتبت عن قوله أن الجوهر يتضمن محمولاته وما يتبعها من تفسير لحرية الله وارادته • وقد دافع ليبنتز فى هذه الخطابات عن وجهة نظره وأوضح نظريته المنطقية •

٥ — مذهب جديد فى الطبيعة وارتباط الجواهر وفى وحدة الروح بالجســـــد •

يعرض فيه نظريته فى التناسق الازلى بين الجواهر بوجه عام وبين الروح والجسد بوجه خاص وقد اعتاد ابتداء من هذا العام أن يطلق على نفسه أسم « مؤلف مذهب التناسق الازلى » .

كما عرف الجوهر تعريفا جديدا اذ أطلق عليه أسم « الوحدة الحقيقية أو النقطة الميتافيزيقية » .

٦ — الاصل فى الاشياء :

بحث يثبت وجود وحدة أولية حقيقية هى مصدر ما فى هذا الوجود من حقائق وموجودات ويفسر ما بين الموجودات من ترابط ، أى تلك العلاقة العلم الطبيعى بالميتافيزيقا وينتهى فيه الى التكرير أن كل شىء فى العالم يتخذ مكانه وفقا لقوانين الحقائق الخالدة وتبعا لمبدأ عدم التناقض والعلة الكافية .

٧ — مقالات جديدة فى العقل الانسانى :

من أهم كتابات ليبنتز عرض فيها مناقشته لنظرية لوك فى المعرفة وقد اتخذ الكتاب صورة الحوار بين شخصين فيتاليل المعبر عن رأى لوك وتبوفيل المعبر عن رأى لبينتز . كما تعرض لفكرة الروح وأصل المعرفة وصلتها بالافكار الفطرية .

٨ — الالهيات

وهو الكتاب الوحيد الذى نشر فى حياته وتناول فيه مشكلة الشر وعلاقته بحرية وخيرية وقدرة الله كما تناول فكرة الحرية الإلهية والحرية الفردية تناولا يتمشى مع نظريته فى الاتساق الازلى وتظهر أن الله خالق

أحسن عالم ممكن وأن وجود الشر لن ينقص من قدرة الله أو حريته أو خيريته •

٩ — مذهب الوحدات العنصرية (المونادولوجى) :

وهو تلخيص وتجميع لآراء ليبنتز الفلسفية والمنطقية وما تتضمنه من مبادىء ونظريات •

١٠ — مبادىء الطبيعة والعناية مؤسسة على العقل :

يتفق مع مذهب الوحدات العنصرية فى أنه تلخيص وتجميع لمبادىء وآراء ليبنتز النهائية فى الفلسفة والمنطق •

فلسفة ليبنتز :

أقام ليبنتز مذهبه الميتافيزيقى ليفسر ما يعرض للذهن الانسانى من مشكلات تتصل بالعالم الخارجى وما فيه من وحدات حقيقية وظواهر محكمة البناء وينظر الى العالم نظرة توفق بين ما يبدو من اختلاف بين الظواهر وتحويل هذه الاختلافات الى وحدة تجعل من الممكن معرفة باقى العالم من مادة وعقل وتزيل ما فيها من تقابل •

ويمكن تلخيص أهم النتائج الميتافيزيقية التى توصل اليها ليبنتز بما يلى :

١ — كل الموجودات فى هذا العالم من نوع واحد وهى أشبه بالعقول من أى شىء آخر تثيره التجربة •

٢ — هذه الموجودات يختلف بعضها عن بعض فى الدرجة فهى تتدرج من العقول وتنحدر الى الحيوان فالنبات فالجماد •

٣ — لايمكن أن تؤثر فى بعضها البعض أو يعرف بعضها البعض •

٤ — العقول وحدها هى التى لديها القدرة على المعرفة والقدرة على تحقيق أغراضها •

٥ — يمكن صياغة قوانين الطبيعة التى تربط اجزاء العالم •

٦ — كل وحدة عنصرية تحتوى فى ذاتها ما سيحدث لها فى المستقبل ومن ثم فالعقول تتمتع بالحرية •

٧ — المادة ، المكان ، الزمان ، ظواهر محكمـــة البناء أى أنها غير حقيقية ولكنها ليست وهمية •

٨ — الله موجود وهو الموجود اللامتناهى وهو العقل الاول وفى مذهبه العقوه كما أنه خالق ما عداه •

أما الفريق الذى أهتم بالاسس المنطقية التى يقوم عليها مذهبـــه الميتافيزيقى فقد أرجعوا هذه الاسس الى ما يلى :

١ — لكل قضية موضوع ومحمول •

٢ — من الممكن أن يحتوى الموضوع على محمولات تعبر عن صفات توجد فى أزمنة ويسمى هذا الموضوع جوهر •

٣ — القضايا الصادقة التى تثبت الوجود فى زمن معين تكون عرضية وتركيبية وتعتمد على علل نهائية •

٤ — الانا جـــــوهر •

٥ — من الممكن معرفة العالم الخارجى وما فيه من موجودات غير النفس وحالاتها •

هذه القضايا الرئيسية ساعدت على تقرير نوعين من القضـــايا : قضايا ضرورية وقضايا عرضية • القضايا الضرورية نقيضها مســتحيل

وأساسها المبدأ المنطقى الذى يجعلنا نحكم بصدق كل ما لا يناقض نفسه • أما القضية العرضية فهى تلك التى نقيضها ممكن وأساسها مبدأ العلـة الكافيـة •

أهتم ليبنتز بتحليل القضايا واخضاعها لصورة الموضوع والمحمول وسنجد فى كثير من كتاباته ما يؤيد أهتمامه بهذه النظرية فهو يقول مثلا فى خطاب لارنولد فى مايو سنة ١٦٨٦ « اذا ما حاولنا فحص الفكرة التى لدينا عن كل قضية صادقة فاننا نجد أن فكرة الموضوع تتضمن كل ما يدخل فيها من محمولات سواء كان ضروريا أو عرضيا ، ماضيا أو حاضرا ، او مستقبلا » • ويقول فى خطاب آخر « كل قضية صادقة سواء كانت ضرورية أو عرضية ، كلية أو جزئية ، يحتوى موضوعها على محمولها » •

خلاصة القول اذن أن فلسفة ليبنتز تقوم على أسس منطقية تدعو الى تحليل الموضوع لتصل الى ما يرتبط به من محمولات • هذا التحليل سيكون كاملا فى القضايا الضرورية المعتمدة على مبدأ عدم التناقض أما فى القضايا العرضية فيكفى الوصول الى علة كافية تبرر وجودها وهكذا • وما أن اقتنع ليبنتز بهذه النظرية حتى طبقها على نظريته فى الجـوهر وفى غيرها من النظريات الجديدة فى الديناميكا والاخلاق والدين •

الوحـدات العنصرية (الموناد) :

يدعو ليبنتز الى تخيل العالم بأكمله كأنه مركب من وحدات عنصرية مشابهة لتلك التى تثيرها التجربة الداخلية فى أنفسنا • فالوحدة العنصرية تصور ، أى أنها تحمل فى نفسها صورة لنفسها وصورة العالم بأكمله فهى « مرآة للعالم » واله صغير ، كما أن بها دافعا يميل بها الى الانتقـال

انتقالا مستمرا من الادراكات التى لديها الى أدراكات أخرى •

وقد أنتهى ليبنتز الى أن هذه الدراسة نفسها ليست فى الواقع الا محاولة الوحدة العنصرية أن تنتقل من حالة يكـــون فيها ادراكها لنفسها وللاشياء غامضا الى حالة يصبح فيها ادراكها تميزا ووضوحا • وبعبارة أخرى هى محاولة منها أن تدنو من الكمال الالهى وهذا يتطلب أن تتناسق الوحدات العنصرية مع غيرها تناسقا تاما •

هذا التناسق بين الوحدات العنصرية يتطلب أن يوجد بينها تسلسل يبدأ من وحدات عنصرية لا تملك الا اكتفاءها الذاتى بحركاتها وهى التى نسميها « أنتولخيا » ويليها فى الرقى الوحدات العنصرية الواعية ويسميها « أرواحا » ثم الوحدات العنصرية الواعية والعاقلة ويسميها « أرواحا عاقلة » • كل واحدة من هذه الوحدات العنصرية لها ميولها الخاصة التى تعبر عنها وهى تتفاوت فى هذا التعبير كذلك ، فالانتلخيا تعبير عن ميولها عن طريق الدفع أما الارواح الواعية فتتسم بما لديها من غريزة وطـــاعة عمياء لا يحكمها الا الشعور ، أما الارواح العاقلة فتعتمد فى تعبيرها عن ميولها عن الرغبة الواعية وغير الواعية وبذلك لا يكون ثمة اختلاف جوهرى بين هذه الفئات من الوحدات العنصرية فكل ما بينها من اختلاف راجع الى مدى وضوح وتميز أراكاتها وأفكارها • وينتج من ذلك أنه لكى نستطيع أن تميز هذه الوحدات العنصرية التى لا تختلف الا فى درجة أفكارها فحسب فلا بد أن تكون فى كل واحدة من الصفات الداخلية ومن الفاعلية ما يميزها عن غيرها ويجعلها قادرة على تمثيل غيرها من الوحدات العنصرية الاخرى وتحديد علاقاتها بالاشياء التى فى الخارج •

ويلاحظ ليبنتز أن هذه الوحدات العنصرية البسيطة يمكن أن تتجمع مع بعضها وتكون وحدات مركبة فما السبيل عندئذ للتمييز بين الوحـــدة العنصرية المركبة وغيرها من الوحدات العنصرية الاخرى •

يقول ليبنتز يجب أن توجد جواهر بسيطة ما دام هناك جواهر مركبة لان المركب ليس الا تجمعا من الجواهر البسيطة ، ولكى نميز بين الوحدات العنصرية المركبة يجب أن يوجد فى كل تجمع منها وحدة عنصرية سائدة تتصف بصفات خاصة تميز هذا التجمع عن غيره •

هذه الوحدات العنصرية السائدة هى التى تعتمد عليها فى تسلسل الوحدات العنصرية المركبة المتصلة بها • فالتجمع الذى لا تملكوحدته العنصرية السائـــدة تصورات واعية يكون جســـما عضويا وهذا الجسم العضوى يتسلسل بالتالى حسب درجة ما لدى وحدته العنصرية السائدة من وعى وادراك ، فالاقل درجة يكون نباتا والاكثر يكون حيوانا ، أمـــا الانسان فيمتاز بأن وحدته العنضرية السائدة لديها وعى وشعور بنفسها وبغيرها بدرجة أكبر مما لدي الحيوان أو النبات •

هذه الوحدات العنصرية السائدة شأنها شأن أى وحـــدة عنصرية بسيطة لديها تصوراتها وميولها الخاصة فهى بذلك مرآة العالم بطريقتها الخاصـــــة •

وهى رغم أنها لا نوافذ لها الا أنها تحتوى فى داخلها على علـــة تغيراتها كما أن لديها فى ذاتها القوة على الانتشار تلقائيا الى جانب أنها تحتوى على ميولها الخاصة فهى مركز لها ولن تتمكن من تحقيق هذه الميول

أو من الانتشار التلقائى الا اذا كان من طبيعتها أن تتعاون مع غيرها حتى لا يحدث أضطراب أو تصادم بين الوحدات العنصرية ٠

أما أهم المبادىء التى ترتبت على ذلك فهى :

(أ) مبـــدأ الاتصـــال ٠

(ب) مبـــدأ اللامتميزات ٠

(جـ) نظرية الاتساق الازلى ٠

وسنعرض لها بايجاز :

(أ) مبـــدأ الاتصـــــال :

أعتمد ليبنتز على هذا المبدأ ليفسر التغير المستمر فى الوحـــــدات العنصرية ٠ هناك ثلاثة أنواع من الاتصال ٠٠ أتصال زمانى مكانى — أتصال حالات — أتصال الموجودات أو الصور ٠

الاتصال الزمانى المكانى يتضمن استمرار المكان والزمان من جهة والاشياء الموجودة من جهة أخرى كما يتضمن الحركة وكل أنواع التغير فهو أنتقال تدريجى من حالة الى حالة فى صورة متعاقبة متصلة ٠ أما اتصـــال الحالات فيوضح أنه اذا حدث أى تغير فى حالة أية مجموعة من المجموعات فلا بد وأن يؤثر هذا التغير فى حالات النتائج المترتبة عليه ٠ أما أتصال الموجودات أو الصور فيعبر عنه بقوله أن الطبيعة لا تعرف القفزات وهو الصورة العامة لكل صور الاتصال ٠ وكان يسميه أحيانا مبدأ الانتقال ويقصد به أن التغير يتم تدريجيا وينتج عن سبب طبيعى داخلى ويتعارض مع التغير المفاجىء الذى يرجع عادة الى سبب خارجى ٠ وقد حاول ليبنتز

تطبيق هذا المبدأ فى الرياضيات والفيزيقا والميكانيكا وعلم النفس كما أعتمد عليه فى الميتافيزيقا فقرر أن الوحادت العنصرية لا تغنى • كل الجواهر خالدة حالة تغير مستمر فهى لا تستطيع أن تبدأ الا بالخلق وتنتهى الا بمعجزة لا يقدر عليها الا الله •

وقد أمتازت فلسفة ليبنتز بفضل هذا المبدأ بأنها محاولة مستمرة لاظهار أننا ننتقل من فكرة الى أخرى ومن كائن الى آخر ونمر خلال ذلك بأوضاع متغيرة الى ما لا نهاية • فثمة سلسلة واحدة تشمل كل الكائنات الطبيعية وهى سلسلة تحتوى على فئات مختلفة كالفقرات الكثيرة التى ترتبط ببعضها أرتباطا وثيقا يستحيل للحس أو للخيال أن يحدد بدقة النقطة التى يبدأ منها احداها أو ينتهى •

مبــدأ اللامتغيرات :

هذا التدرج اللانهائى يستدعى أن تكون الوحدات العنصرية متشابهة تمام التشابه • ليست الانواع وحدها هى التى تختلف عن بعضها بل الافراد كذلك ، بل اجزاء الفرد مهما كانت صغيرة « اذا تشابه فردان تماما وتساويا لن يمكن التميز بينهما » • والحقيقة أن كل جسم يختلف أختلافا حقيقيا عن سواه • هذا المبدأ يوضح أن مبدأ العلة الكافية لم يستعمل الاستعمال الكافى فى الميتافيزيقا • وأن استخدام مبدأ اللامتميزات يؤكد أن الله لا ينتج جزئين من المادة متشابهين ومتساوين تماما ، لان هذا يعنى أن الله والطبيعةيعملان بدون علة تبرر لماذا أختلف معاملتهما لاحد الاجزاء عن معاملتهما للجزء الاخر • وعلى هذا فان الله لا يخلق جزئيين من المادة متساويين ومتشابهين •

أما تطبيق مبدأى الاتصال واللامتميزات على الوحـــدة العنصرية باعتبارها موضوعا يتضمن محمولاته فقد جعل من الوحدة العنصرية جوهرا بسيطا يتصف بصفات معينة أهمها أنها ذات تصورات وميول داخلية يخصها ويجعلها فى تغير مستمر وتحقيق التناسق الازلى بينها ، كما يجعل منهـــا موضوعات لا حصر لها متدرجة فى تسلسل متناسق لا يتشابه فيه وحدتان على الاطلاق •

وبعبارة أخرى مبدأ الاتصال يفسر الحالات المختلفة التى تتعرض لها الوحدة العنصرية الواحدة فى تغيراتها المستمرة ويجعل من هذه الحالات محمولات يمكن ين نستدلها من تحليل الفكرة التى لدينا من هذه الوحدة العنصرية • أما مبدأ اللامتميزات فقد جعل الوحدات العنصرية المختلفة موضوعات مستقلة ومغايرة لبعضها البعض ويؤكد عدم التشابه بين هذه الوحدات وبالتالى يؤكد أن تحليلنا للوحدات العنصرية يفسر ما فى الكون من نظام وتناسق ويؤكد قدرة الله الكاملة على خلق أحسن عالم ممكن •

نظرية الاتساق الازلى :

تؤكد أن الله حينما خلق العالم بصورته الحالية أنما خلق أحسن عالم ممكن وقد أختار هذا العالم بالذات من بين عدد لا حصر له من العوالم الممكنة ليكون دليلا على عظمته وقدرته ومن الطبيعى أن يكون الله قد زود هذا العالم منذ الازل بكل ما يلزمه من نظام وتناسق يحفظ استمراره ويرتب ما بين اجزائه المختلفة من علاقات وارتباط ويكفل تحقيق كل ما يوجد من علاقات • وعلى ذلك فمن دلائل عظمة الله أن كل هذا العالم ظواهر محكمة البناء ووحدات عنصرية حقيقية وبسيطة تمتاز الحياة والقوة والنشـــاط

والادراك وتعمل بفضل هذه الخصائص الى تحقيق ما سبق أن قدره الله من أتساق أزلى •

وخير دليل على هذا التناسق ما نجده فى علاقة الروح بالجسد رغم أن كلا منهما يعمل تبعا لقوانينه الخاصة • فقد قدم ليبنتز مثال صانع الساعات الماهر الذى يجعلها تبدأ معا ثم يترك العملية الميكانيكية تعمل وحدها بعد ذلك • هذا هو موقف الله أيضا فقد وضع ابتداء من لحظة الخلق فى كل وحدة عنصرية وفى كل حالة كامنة كل ما سنحتاج اليه من تصورات وقد ركبها بطريقة تجعل كل واحدة منها تبسط لبيعتها كما لو كانت وحدها فى هذا العالم ومع ذلك يجىء سلوكها متسقا فى كل لحظة مع سلوك الاخرين هذا الاتساق لا ينقص من قوة الله بل على العكس هو خير دليل بعدى يمكن أن نقدمه لاثبات وجود الله •

تعرضت نظرية الاتساق الازلى لنقد معاصرى ليبنتز وكثيرين ممن تناولوا فلسفته بالدراسة فى العصر الحديث ، وسنكتفى بنقد ستارك الذى يقول « ان ليبنتز اللاهوتى والفيلسوف بقيا شيئا واحدا وقد ساد كليهما فكرة التناسق الازلى بين الطبيعة والعناية وهى الفكرة التى تزودنا بأبجدية الافكار الفلسفية وتمكننا من التعبير عن كل شىء فى السماء والارض ولكن يعترضنا الصعوبة الاتية « اذا أعتبرنا أن الالة الانسانية تحتوى على عدد لا نهائى من الاعضاء وأنها عرضة دائما للاصطدام بالاجسام التى تحيط بها وأن آلامنا من التغيرات تطرأ عليها نتيجة لهذه الصدمات فكيف يمكن تصور أن هذا التناسق الازلى لن يضطرب وأنه يجب أن يستمر طوال حياة الانســـان •

ولنفرض أن كارة الاعضـــاء والعوامل الخارجيـــة ضرورية للتغير اللانهائى فى الجسم الانسانى ، هل سيكون لهذا التغير الدقة المطلوبة •• هل لن يضطرب الترابط بين هذه التغيرات وتغيرات الروح •• ان هذا يبدو مستحيلا • ومع ذلك يمكن رفض نظرية ليبنتز باعتبارها مستحيلة ولاسيما أنها مرتبطة بصعوبة أكبر من صعوبة النظرية الديكارتية التى تجعل الحيوانات مجرد آلات • فهو يقرر أنسجاما بين موجودين لا يؤثر أحدهما فى الاخر • وحتى لو أفترضنا أنها كالخدم يجب عليها أن تطيع أوامر سيدها فلن نستطيع القول بأنها تعمل هذا دون تأثير حقيقى من سيدها لان السيد سيتكلم كلمات ويصدر أشارات ستغير وتحرك أعضاء الخدم •

يعتمد ستارك فى نقده على نقطتين أساسيتين : الاولى أحتمال وقوع أضطراب فى الارتباط الذى قرره ليبنتز بين الروح والجسد • والثانية أستحالة تقرير الانسجام بين موجودين لا يؤثر أحدهما فى الاخر • فالقول بالانسجام يتطلب خضوع أحد الطرفين للاخر ولو خضوعا غير مباشر •

والرد على هذا النتقد نقول أن ليبنتز عندما قرر نظريته فى الانسان الازلى أعلن منذ اللحظة الاولى أن هذا الاتساق الازلى دليل على قدرة الله ، فهو الذى خلق هذا العالم من بين عوالم أخرى ممكنة لا حصر لها ، وقد أختاره باعتباره أحسن عالم ، كما أنه سبق أن قرر منذ اللحظة الاولى لخلقه كل ما سيتضمنه من تغيرات وتعديلات • وما التعديلات والتغيرات سوى محمولات متضمنة فى الموضوع وما أنتقالها من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل الا بفضل ما منحها الله من تصورات وميول داخلية تعمل وفقا لمبدأ الاحسن وبالتالى لن يحدث توقف أو خلل لان أى نقص أو خلل فى هذه

الوحدات العنصرية ينقص من قدرته وكماله ومن ثم فمن المستحيـل أن نتصور حدوث أ ضطراب فى علاقة الوحدات ببعضها •

أما القول بأن من المستحيل وجود أتساق بين موجودين لا يؤثر أحدهما فى الاخر فمن الممكن الرد عليه بما قاله ليبنتز فى السابعة عشر من مقال الميتافيزيقا حيث رأى أن الله يجعل من طبيعة كل جوهر أن يتأثر بما يحدث لغيره من الجواهر ولكنه عاد فقرر أن هذا الاثر غير مباشر فمن المسلم به أن ادراكات وتغيرات كل جوهر تتجاوب مع المدركات وتغيرات غيره من الجواهر وضرب مثلا وجود عدد من الافراد فى موقف واحد ومكان واحد ولكنهم مع ذلك يعبرون عن هذا الموقف كل من وجهة نظره الخاصة •

فنحن يكفينا أن تكون هذه التغيرات متناسبة وليس من الضرورى أن تكون متشابهة فالله وحده هو القادر على أن يرى العالم ليس فقط كما تراه الوحدات العنصرية المخلوقـة بل قد يراه كذلك مخالفـا لما يرونه • وباختصار الوحدات العنصرية لا تؤثر فى بعضها البعض مباشرة وأن كان هذا لا ينفى وجود تأثير غير مباشر وثيق ينظم ما فيها من تأثير غير مباشر ويحقق ما قرره الله من تناسق أزلى •

اثبات وجود الله وصفاته وعلاقاته بالمخلوقات :

لم يقتصر ليبنتز فى تطبيقه الفكرة الرئيسية « الموضوع يتضمن محمولاته » على المجالات الميتافيزيقية وحدها بل أمتد الى المجال الدينى والاخلاقى أيضا • فقد أعتبر فكرة الله نفسها موضوعا وحاول تحليلها ليبين ما يتضمنه من محمـولات تؤدى الى أثبات وجوده وصفاته وعلاقتـه بمخلوقاته •

(أ) أثبات وجـــود الله :

أعتمد ليبننتز فى اثبات وجود الله على أدلة أربعة :

الدليـــل الاول :

يعتمد على ما تمدنا به التجربة من حقائق عرضية ويمكن تلخيصه فى أن الكون حادث ويتألف من عدد لا نهائى من الحقائق تحليل كل حقيقة منها يؤدى الى ضرورة وجود علة كافية لوجودها هكذا وليس خلاف ذلك • هذه العلة الاخيرة يجب أن تكون خارج هذه الحقيقة أى فى جوهر واجب الوجود لذاته وهذا ما نسميه الله •

الدليل الثانى :

يعتمد على الحقائق الضرورية وعلى أنها تنبع كلها من عقل لديه القدرة على أجتيازها دون سواها ونقلها عن الجوهر بالقوة والامكان الى الوجود بالفعل • فمن المستحيل أن يكون تحقيق الوحدات العنصرية بفعل قوة عمياء جاهلة لا ن خلقها يتضمن أختيار من بين الممكنات اذا لم يكن هناك معرفة تقرر هذا الاختيار •

الدليل الثالث :

يعتمد على مبدأ التناسق الازلى والنظام السائد فى الكون فهذا كله يتطلب وجود خالق كامل قادر على تحقيق هذا التناسق •

الدليل الدابع :

يعتبر تعديلا لدليل انسلم كما عرضه ديكارت وخلاصته أن الله واجب بموجب ماهيته • فاذا كان الله ممكنا كان موجودا ، والله ممكن والممكن يقتضى الميل الى الوجود بفضل ما فيه من كمال • ولما كان الله غير متناه فان

يعترض ميله الى الوجود شيء مغاير له • ويصبح الله الممكن موجودا لمجرد كونه ممكنا •

صـــــفات الله

فكرة الله كموضوع يتضمن محمولاته لم تثبت وجود الله فحسب بل أثبتت صفاته أيضا فالله جوهر كامل تماما أى وحدة عنصرية كاملة وسامية تتصف بالقدرة والعلم والارادة والخير والعدل وغيرها من الصفات • ومن البديهي أن تكون صفات الله لا نهائية وكاملة تماما فى حين تكون فى الوحدات العنصرية المخلوقة محدودة بقدر ما لها من كمال • وقد قارن ليبنتز بين الله الموصوف وبين الصفات المطلقة وبين المهندس والصانع الماهر • وأوضح ما بينها من تفاوت كبير اذ أن الله لا يحتاج فى خلق هذا العالم الى أى مادة من الخارج ما دام يخلق كل ما يلزمه بينما يبحث الصانع عن مادته خارج نفسه • كما أن مخلوقاته أكثر دواما وأعظم دقة •

علاقـــة الله بمخلوقاته :

يميز ليبنتز علاقة الله بالعقول وعلاقته بغيرها من الوحدات العنصرية الاقل رقيا : علاقته بالعقول علاقة أمير برعاياه وعلاقته بالوحدات العنصرية الاخرى علاقة المهندس أو المخترع • فقد جعل ليبنتز الوحدات العنصرية فئتين : فئة تشمل الوحدات العنصرية العاقلة وفئة تشمل الوحدات الاخرى التى لا تملك الا نفوسا عادية ولا نصيب لها من عقل أو تفكير •

النفوس بصورة عامة مرايا حية أو صور لعالم المخلوقات فى حين أن العقول صورة الله ، أى خالق العالم نفسه فهى بذلك قادرة على معرفة نظام العالم ومحاكاة ما فيه من نماذج هندسية ويصبح كل عقل منها الها صغير •

« لو تأملنا جيدا تصرفات هذه العناية الالهية فى حكمها الأشياء فاننــا نسطتيع القول أن ذلك الذى يتصرف هذا التصرف الكامل لن يكون أقل كمالا من العالم الرياضى الممتاز الذى لديه احسن تركيب للمشــكلة أو المهندس الماهر الذى ينظم بناءه بحيث يصبح خاليا مما يشوه جماله أو يقلل أو الصانع الدقيق الذى ينتج عمله بأقصر الطرق وأقل التكاليف فالله هو الموضوع الوحيد المباشر خارج أنفسنا وأننا نرى كل شيء بواسطته » •

خلاصة القول اذن أن ليبنتز فى أهتمامه بالمشكلات الدينية سعى الى اثبات وجود الله والى تقرير صفاته الرئيسية : القدرة ، العلم — الارادة الخير ثم أنتهى بتشييد مدينة الله التى تحتوى الوحدات العنصرية العاقلة تحت رعاية الاله العادل الكامل وقد أتبع فى ذلك كله نفس المبدأ الرئيسى الذى حرص على تطبيقاته فى كل المجالات مبينا كيف أتخذ فكرة الله موضوعا يستخرج منه كل ما يتضمنه من محمولات تتصل باثبات وجوده وتقريره صفاته وعلاقته بمخلوقاته •

المذهب الروحي

بسكال

١٦٢٦ — ١٦٦٥

من الصعب • بل يكاد يكون من المستحيل أن نفهم فلسفة بسكال الدينية اذا ما حاولنا عزلها عن المراحل المختلفة التى مر بها بسكال فى حياته الخاصة واذا ما نظرنا اليها بعيدة عن التيارات الفكرية واللادينية السابقة والمعاصرة لبسكال وعلى هذا فمن الضرورى، لفهم هذه الفلسفة البسكالية الدينية أن نقدم لها بمقدمات ثلاث نتعرض فى الاولى لحياة بسكال وأعماله بوجه عام والفترة التى سبقت أهتمامه بالمسائل الدينية بوجه خاص وفى الثانية نتعرض للمراحل الثلاثة التى مر بها بسكال منذ أن اتصل بجماعة « بور رويال » لاول مرة سنة ١٦٤٦ والتى حفلت بالاحداث الدينية التى انتهت برجوعه نهائيا الى الدين وفى الثالثة محاولات الاصلاح الدينى التى سبقت بسكال والتى زودته بالافكار والموضوعات التى حددت موقفه فى الدفاع عن الدين والتى هيأت الجو الفكرى لتكوين فلسفته الدينية التى لم تكتمل وتتضح الا فى أواخر حياته •

١ — حياتـه و مؤلفاتـه :

أما عن حياة بسكال ومؤلفاته فيمكن أجازها فيما يلى :

ولد (بايز بسكال) بكليرمون فران فى ١٩ يونيه عام ١٦٢٦ ووالده (اتيين بسكال) كان من أسرة معروفة فى مهنة القضاء وتوفيت أم (بليز بسكال) فى عام١٦٢٦ فاضطلع الاب بتربية أولاده وتنشئتهم غير مشرك

فى ذلك مربيا أو معلما وما أن تقدم الابن فى السن حتى ظهرت عليه علامات النضج والعقل ظهورا مبكرا فاستقال أبوه من منصبه وتوجه بالاسرة الى باريس عام ١٦٣١ واستقر بها حتى عين عام ١٦٤٣ مديرا للضرائب باقليم (نورماندى) ولم يفكر منذ وصوله الى باريس الا فى أمر تربية أبنه وتثقيفه علميا تاما فوضع له برنامجا يشمل ثقافة يكتمل العقل بفضلها فى كل علم قبل أن ينتقل الى علم آخر وكان لهذا المنهج أثر واضح فى توجيه بحـوث بسكال فى المستقبل فانه لن ينظر الى العلوم جملة كما فعل (ديكارت) بل درسها الواحد تلو الاخر واعتبر حقائق كل علم على حده مراعيا ما بينها من فروق واختلافات هذا وقد عمل الوالد على أصطحاب ابنه وهو مازال فى الرابعة عشرة من عمره فى زياراته لاصدقائه من العلماء الرياضيين وفى مقدمتهم (رينيه ديزارج) و(فيرماه) و(روبرفـال) و« مرسن » مراسل ديكارت الشهير فأطلع بسكال على بحوث العلماء وأكتشافاتهم مع صغر سنه فى المساهمة معهم فى البحث والاكتشافات وهو مازال فى السادسة عشر الى وضع (مقال فى المخروطات) •

وفى عام ١٦٤٣ عندما عين والده مديرا عاما للضرائب وواجهته صعوبة شديدة فى توزيع تلك الضرائب توزيعا عادلا لان هذا التوزيـع يقتضى عمليات حسابية طويلة ومعقدة حاول (بليز بسكال) ابتكار آلة حسابية تعد الاولى من نوعها فى تاريخ العلم والصناعة أساسها التوفيق بين مبادىء حسابية وأخرى هندسية وغايتها توفير الوقت والمجهود وتجنب الاخطاء •

أما ابتداء من عام ١٦٤٦ فقد أهتم بسكال بالاكتشافات الطبيعية اذ علم أن (تورينتشلى) العالم الايطالى ملا انبوبة زئبق وغمسها فى حوض

ملىء بالزئبق فى الأنبوبة وترك جزءها الاعلى خاليا فاهتم بهذه التجربة وأعادها ونجح وبدت دليلا على مجود الخلاء فانتهى بسكال الى القول بوجود الخلاء المطلق ضد أرسطو وديكارت وأعترض معترض فرد عليه بسكال مضمنا رده أقوالا صريحة قوية فى شروط المعرفة العلمية وقواعد المنهج القويم وقد أعتبر بسكال ظاهرة الضغط التى تعرض لها فى دراسة الظاهرة البرومترية السابقة ظاهرة أعم فى الطبيعة بل مظهرا لقانون عام هو قانون توازن السوائل وخصص كتابا لموضوع السوائل لم ينشر الا بعد وفاته كما خصص كتابا آخر لموضوع (ثقل الهواء) فقد تتبع تاريخ المسائل الطبيعية من عصر أرشميدس حتى عصره وحاول ربط الظواهر الجديدة التى ساهم فى اكتشافها بالظواهر الطبيعية العامة وامتازت دراسته للطبيعة بالانتقال من البحوث الخاصة الى المواقف العلمية الشاملة ثم بمحاولة أنشاء العلم على أساس تجريبى •

فقد كانت هذه الفترة من شباب بسكال حافلة بالابحاث العلمية الا أنه أبتداء من يناير ١٦٤٦ أخذ فى الاهتمام بالاحداث الدينية (وقام بين طائفتى الاحداث سباق أتصل سنوات طويلة وأنتهى بتغلب الاحـداث الدينية) •

فى عام ١٦٥٤ أتخذت اكتشافات بسكال فى العلم الرياضى مظهرا جديدا وكان رجوعه الى الرياضة مصادفة واتفاقا فقد كان منذ مدة معتل الصحة واضطر الى ترك أعماله العلمية والتخفيف من واجباته الدينيـة وأصبح يؤم المجتمعات وأندية اللهو متفرجا على المقامرين مع صديقـه

الشفاليه دى ميريه الذى عرض عليه سؤالين يتصلان بألعاب الحـظ .
« لنفرض أننا نلعب بالزهر فما هو أقل عدد من الرميات يستطيع الانسان بعدها أن يؤمل أملا معقولا مجىء عددى الستة معا ؟ — والثانى هو : اذا أوقف اللاعبان لعبهما مختارين قبل النهاية الدور وبحثا فى تقسيم عادل لما جاء به الحظ لكل منهما فما مصير كل منهما تبعا لاحتمال كسبه للدور فى ذلك الوقت ؟ وقد أنتهى بسكال فى رده على صديقه الى أكتشاف طريقتين من طرق حساب الاحتمالات وكتشف تالثتهما العالم (فيرماه) وقد قام بسكال فى السنة نفسها باكتشاف المثلث الحسابى فى الرياضيات وخصه علم الهندسة كما نشر فى نفس السنة كذلك بحثا جديدا يميز فيه بين المراتب الرياضية سواء أختلفت فيما بينها أختلافا عدديا أو هندسيا وأخيرا حقق بسكال آخر عمل رياضى له فى ظروف عجيبة اذ فوجىء ذلت ليلة بوجع شديد فى ضرس له فاتخذ هذا الالم مناسبة لدراسة موضوع رياضى هو لمتحنى ا لدجدجى الهندسى كما سماه بسكال ولكن سرعان ما قرر بسكال العودة نهائيا الى الدين وخدمة رجاله والرد على هجمات اليسوعيين فى (خطاباته الريفية) والتى تضمنت آراءه التى نشرت فى الفترة من ١٦٥٦ الى ١٦٥٧ ثم شرع عام ١٦٥٨ فى تأليف كتابه (دفاع عن الدين) والذى حوى فلسفته الدينية والذى لم يتمكن من الانتهاء منه أذ توفى عام ١٦٦٢ تاركا لنا اجزاء منه وخطابات جمعها رجال (بور رويال) عام ١٦٦٩ — ١٦٧٠ ونشرت تحت أسم (الخواطر) .

(ب) التجربة الدينية التى مر بها بسكال فى الفترة ١٦٤٦ الى ١٦٦٢ :

أتصل بسكال بجماعة (بور رويال المنطقية لاول مرة فى يناير ١٦٤٦ أثر

الحادث الذى أدى الى كسر ساق والده وهيأت الجو للتجربة الدينية التى مر خلالها بمراحل ثلاثة تحاول أن نوجزها فيما يلى :

ففى المرحلة الاولى أعتنق مبادىء (بور رويال) واضطلع على كتب (جانسنيوس) (وسان سيران) و (أرنو) خاصة كتاب « الاصـــلاح الداخلى » (لجانسنيوس) وخطابات (سان سيران) الروحية وكتــاب (سر القربان المقدس) الذى نشره (لارنو) فقد كانت هذه المرحلة الاولى تعليمية فهو لم يبلغ فيها ما بلغه فى سنيه الاخيرة من تعمق فى حقائق الدين وتحديد فكرى كامل لتلك المبادىء التى أعتنقها فى شبابه وقد أنتهت هذه المرحلة بوفاة والده عام ١٦٥١ ٠

أما المرحلة الثانية بين عام ١٦٥١ و١٦٥٤ فتمتاز بتحقيق بسكال من المبادىء الدينية خاصة عندما أشتد عليه المرض فنصحه الاطباء بتــرك الدراسة وتجنب العمل المرهق كما نصحوه باللهو والتسلية وكان عام ١٦٥١ من أشد الاعوام وطأة على جسمه ونفسه فاضطر الى الرحلات والحياة الاجتماعية وتعرف على شخصيتين كان لهما أثرهما فى حياته أولهمـــا (الشيفالييه دى ميريه) الذى كان له فضل تشجيع بسكال على المطالعات الادبية وخاصة مقالات منتنى التى أثرت فى تفكيره وفى أسلوبه على السواء الى جانب ما كان له من فضل أهتمام بسكال بالمسائل الرياضية الخاصة باللعب والاحتمالات ــ أما الشخصية الثانية التى تعرف بها بسكاه فى هذه المرحلة فهو رجل أسمه (ميتون) صديق (للشيفالييه دى ميريه) كان فى مستهل حياته رجل دين وايمان ثم خبر الحياة وطالع بعض الشكاك ــ فأصبح متشائما شاكا لا يعرف للمشكلات حلا وقد أثر (ميتون) فى بسكال

وربما كانت حالته التعسة عاملا من العوامل التى قربت بسكال من الدين وجعلته يشير الى أسئلة (ميتون) ورأيه فيه فى (الخواطر) •

أما المرحلة اولاخيرة فقد بدأت ليلة ٢٣ نوفمبر ١٦٥٤ وهى الليلة التى عزم فيها الرجوع الى الدين نهائيا • وانتهت بوفاته عام ١٦٦٢ وهى مرحلة الانشاء والتأليف فقام أثناءها بكتابة مؤلفاته الدينية والفلسفية وأخصها (الخطابات الريفية) و(الخواطر) ولكن ما هى الخطـــوات الحاسمة التى أدت ذلك الرجوع النهائى ؟ — ستجد الاجابة عند شقيقته (جاكلين) التى ابتداء بسكال تحوله عن الحياة الدنيوية بزياراته لها فى الدير المقيمة به وقد سجلت (جاكلين) حديثه معها فى خطابات أرسلتها الى (جلبرت) ••• شقيقتهما الكبرى أهمها خطابات الاول فى ٨ ديسمبر ١٦٥٤ والثانى فى ٢٥ يناير ١٦٥٥ — تقول فى خطابها الاول أن أخاها جاءها من أشهر وحدثها عن ضيف فى نفسه يشتد يوما بعد يوم ضيق بالعالم والمجتمع وضيق بالطريق الذى أتبعه فيه ضيق ثم أحتقار للقيم الدنيوية وارادة قوية لترك كل ذلك والتقرب الى الله ••• ولكن لتحقيق أرادته لم يجد سبيلا ولم يعثر على وسيلة فوقف مكتوف الايدى عاجزا وفى خطابها الثانى سجلت (جاكلين) أحاديث جديدة هامة بينها وبين شقيقها أكد فيها بسكال نفوره من العالم كما أعترف لها بقينه بأن الله لا يريده وكان ذلك مصدر حزن شديد لنفسه ثم لمحت أخته بعد ذلك بنحو شهرين أو ثلاثة بداية أمل وتحول فى نفس أخيها ثم علمت منه أن التحول تم بالفعل فالثقة والطمأنينة حلتا فى نفسه محل الحيرة واليأس والفرح محل الضيف والحزن فأوصت عندئذ الاب (سنجلان) مرشد الدير بمقابلة شقيقها وقد تردد الاب

فى أرشاد بسكال وقرر أن يرسله الى دير (بور رويال) الريفى ليعيش مع المنفردين •

والاتصال بوجه خاص بالاب (أرنو) والاب (دى ساسى المفكـــر الدينى وعندما استقبل الاب (دى ساسى) بسكال وكان لا يجعل ثقافته وعلمه طلب منه أن يحدثه فى مطالعاته الاخيرة فحدثه بسكال عن الفيلسوفين اللذين كان يطالعا وهما (أبيكانوس) الرواقى و(منتنى) الفرنسى وقد استمع الاب (دى ساسى) لحديث بسكال وأعجب به ثم تساءل ما فائدة الفلسفة ؟ وهل ضرورى أن يتعلمها المؤمنون وعندهم كتب الاباء والكتاب المقدس ؟ وقد كان من نتائج هذا الحديث أن أهتم بسكال ببيان مواضع الغلط فى الفلسفتين اللتين تحدث عنهما : فلسفة الرواقين والشكاك •• بل وفى جميع الفلسفات بوجه عام فكانت محاولته فى الدفاع عن الدين فرصة لاتخاذ موقف فى الفلسفة وقبل أن نتعرض لتحليل موقف بسكال من الفلسفة تساعدنا فى تحديد مواقف بسكال الفلسفية التى عرضها فى (الخواطر) •
علينا أن نلقى نظرة على التيارات الفكرية الدينية التى سبقت بسكال والتى

(ج) محـــاولات الاصـــلاح الدينى :

أن عرضنا سريعا لتاريخ المسيحية ومن نهاية العصور الوسطى حتى بداية القرن السابع عشر يساعدنا فى فهم فلسفة بسكال الدينية فقد عاش مسيحيو القرون الوسطى فى جو من السلام والانسجام وكان أساس ذلك الانسجام ثقة الناس الكاملة فى الله والكنيسة والدولة الحاكمة ثم جاء رجال الاصلاح البروتستنتى أولا والملحدون والمفكرون الاحرار من بعـــدهم وحاولوا التخلص من الوسطاء والشفعاء الذين كانوا حلقة الوصل بين الله

والانسان فأنكروا مختلف الوساطات والشفاعات مقررين ألا واسطة بين الله والناس وكان من نتائج هذه الدعوى أن تحقق الانفصـــال بين الله والناس أنفصالا يساعة على تدعيمه أكتشافات العلم الحديث وحصـــل البعض على الابتعاد عن الله وانكار وجوده كما حمل البعض الاخر الى الانزواء عن العالم الخارجى وكان من الضرورى مواجهة هذه الافكـــار فحاول التفكير المسيحى الكاثوليكى أن ينقذ الناس متخذا لذلك وسائل منها الدعوة الى الزهد والتعكف وتشجيع الاعتكاف فى الاديرة ولكن هذه الدعوى أدت الى أبعاد المسيحين عن العالم وما فيه من حياة اجتماعية فظهرت جمعية اليسوعيين التى تم تأسيسها فى النصف الثانى من القرن السادس عشر على يد القديس (أغناطيوس دى لوايولا) •

واليسوعيين مؤمنون بحقيقة الدين والوحى مسلمون بتعاليم المسيح مؤملون فى نعمته الفائقة الا ان للحياة العملية فى نظرهم شروطا ومطالب يجب مراعاتها وهكذا أنقسم دعاة الاصلاح الكاثوليكى الى طائفتين طائفة المعتكفين وطائفة اليسوعيين ••• الطائفة الاولى تضيف على الناس أشد التضييق وتفتتح الطائفة الثانية الباب أوسع الفتح وأصبح من الضرورى أن تقيم طائفة ثالثة بالدعوة الى حمـــل وسط وقد تزعمها ثلاثة من كبار رجال الكنيسة فى فرنسا وهم القديس فرونسوا دى سال أسقف جنيف والكردينال دى بيرول مؤسس جماعة (الاورتوار) والاب (سان سيران) مرشد دير (بور رويال) عارض القديس (فرانسوا دى سال) دعـــوة المصلحين البروتستنت التى ترى أن يؤمن الفرد بطاعته وعـــدم استحقاقه من ناحية وأن يؤمن بقـــدرة الله على تحريره من ناحية أخرى والايمان

يقين أى شعور قوم لا يغلب والهام داخلـى لا تردد فيه والمؤمـن يحس في قرارة نفسه بشفائه كما يحس فى قرارة نفسه بقوة الله ونعمه أما القديس (فرنسوا) فيوصى كل مؤمن بتجنب التفكير فى نفسه وبعـدم الاهتمام بمشاعر الشخصية كما يوصيه بالخروج عن نفسه والتفرغ للحب وحده حب الله وحب الاخرين لاجل الله وحده فالمحبة أولى لالفضائل لانها تتضمن الفضائل كلها وتفوق الايمان وتشمله ومن شأنها استئصال الانانية واحلال التواضع محلها وعلامة الحب التسوية أى تكفير الانسـان عـن سيئاته ورجاؤه من الله العفو وغاية الحب البلوغ بالانسان الى محبوبه الالهى وهذا محال الا بالاستسلام لله ارادة وعقلا فعلامة الحب أنكـار (الانا) والتعلق بلله دون توقع ثواب أو عقاب والقديس (فرانسوا) هو أو من نادى فى عصرهتلك الافكار التى ستجدها واضحة كل الوضوح عند بيسـكال ٠

أما الكاردينال دى بيرول فقد خدم الاصـلاح الكاثوليكى وعارض اليسوعيين ومهد الطريق لجماعة (البور رويال) اهتم الكردينال بالنظر الى الله لذاته وحده ورأى أنه لابد من الاستسلام الكامل لله والتضحيـة بكل شىء فى سبيله وكيف يتم ذلك والنفس بطبيعتها تسير الى العدم وتنأى بخطيئتها عن الله ؟ لا سبيل الى الخلاص ما لم نستئصل الانانية من النفس والامر عسير يكاد يكون ممتنعا الا على الله وحده لنترك نفوسنا اذا لنعمته ولنعترف له وحده بالمجد والعظمة ولكن نعمة الله تقتضى قبول الله لها والقبول يفترض الارادة والارادة تتطلب الحرية وهكذا ينتهى الكردينال الى تقرير ان الانسان عدم بطبيعته ... عدم بخطيئته ... قادر بارادته الحرة على الايمان بالله وقادر على رفض الله والابتعاد عنه هذه الاصول

يجب أن نذكرها أيضا عند دراستنا لفلسفة بسكال الدينية فهو لم ينحرف عنها بل أعادها وقررها ...

أما ثالث رجال الاصلاح الكاثوليكى فى فرنسا ومرشد دير (بور رويال) فهو الاب سان سيران الذى كان لتعاليمه وأرشادته أثرها الكبير فى بسكال ، لم يكن الاب سان سيران فقيها فى الدين فقيها فى اسراره قادرا على شرحها أو أقناع العقل بها ولم يكن عارفا بطرق استنباط قضايا الدين الواحدة من الاخرى ولم يكن علمه صادرا عن مطالعة الكتب والتأمل فى الطبيعة أو تحليل المعانى أنما كان نتيجة رياضية وترويض ممارســـة وتمرين بلغ فى بعض الاحيان مرتبة الذوق والالهام دعا الى التواضـــع والصبر والحب ولن يتحقق ذلك لفرد ما لولا المسيـــح ... فالمسيح ... لم يترك الانسان بمفرده ولم يكل أمر خلاصه الى نفسه بل تركه مع غيره من المؤمنين فى مجتمع جديد تركه فى الكنيسة وأرسل للكنيسة روحها وأسبغ عليها نعمه وأرادها للدفاع عن الافراد وتقوية الافراد فهى خليفته فى أعطاء النعمة كفيلة بالحياة للمؤمنين .

أما وظيفة الكاهن فليست الا أعداد النفس للنعمة عن طريق الاسرار والعقائد والشعائر فالدين أساسه الروح والغفران للتائب وحده لمن رجع لله وكره خطيئته وندم عليها لا خوفا من عقاب ولا طمعا فى ثواب أنما حبا لله ولا توبة الا لمن شعر بدعوة الروح فيه الى التوبة والى الاعتراف بآثامه وخطاياه وفى الاعتراف يواجه الانسان الله ويتقدم اليه مرتعبا ..

هذه هى آراء الاب سان سيران التى يمكن أن نجعلها فى دعوة الى التواضع وحب الله والخوف منه وفى تشجيع للتوبة وطلب الغفران والسعى

للحصول على نعمة الله والتى كان لها أثرها الكبير فى جماعة (البور رويال) والتى تحولت شيئا فشيئا الى نظرية فلسفية ودينية يعبر عنها بسكال أجمل تعبير •

أما اثر هؤلاء المفكرين فى بسكال وموقفه منهم فلن يتضح لنا الا خلال خطاباته الريفية فقد توطدت الصلة بين بسكال ورجال (بور رويال) منذ أواخر عام ١٦٥٤ — واتفق معهم على المسائل الفلسفية والدينية وأصبح كأنه واحد منهم الا أن تلك الصداقة ستذهب الى أبعد من ذلك اذ ستأخذ صورة الدفاع عن آرائهم والهجوم على معارضيهم (فالخطابات الريفية) عنوان على صداقة بسكال لرجال بور رويال وأخلاصه لنظرياتهم وآرائهم •

صدر الخطاب الاول عام ١٦٥٦ بمناسبة الخلاف الذى قام بين اليسوعيين وبين (أنطون أرنو) بعد ظهور كتابه (القربان المقدس) الذى أنتشر الخطاب بسرعة وكان أثره فى الرأى العام بعيدا عميقا ولكنه الاول بعنوان (خطاب الى صديق بالريف) امضاء بسكال باسم مستعار عالج فيه الشروط الروحية اللازمة لتناول الاسرار المقدسة وقد كان الخطاب لم يخفف من حدة الخصومة ومضى اليسوعيين فى مهاجمة رجال (بور رويال) ومضى بسكال فى تحرير الرسائل الى صديقه الريفى ونشرها حتى بلغ عددها ثمانية عشرة ويرجع تأثيرها العميق الى أنها لم تستخدم أسلوب الجدل المدرسى بل جاءت تعبيرا مباشرا عن الافكار والعواطف وقد أنتقل بفضله النقاش بين رجال (بور رويال) وخصومهم من ميدان اللاهوت النظرى الى ميدان الحياة النفسة — وبواعث العمل فيها ومن أصول النعمة والخطيئة الى قواعد الاخلاق والعمل فالخلاف الجوهرى بين

الفريقين لا يقوم فى نظرة على مسائل نظرية وانما على حياة الانسان الواقعية والمعايير الاخلاقية لتلك الحياة — والخطابات حافلة بدراسة الحياة النفسية ومظاهرها ودوافعها العميقة — أما فى المسائل الاخلاقية فمناقشته قامت فى نواحى ثلاث .

الاولى : الناحية المنهجية حيث عرض فى وضوح كاف مبدأ الرجحان الشهير عند اليسوعيين .

الثانية : ناحية الفعل الاخلاقى وعلاقته بالنظر أو المبادىء الاخلاقية .

الثالثة : ناحية وحدة الحياة الاخلاقية ورأى اليسوعيين فى وسيلة المحبة التى هى أساس الاخلاق المسيحية كلها .

وبسكال فى مواقفه الاخلاقية ومعارضته اليسوعيين يرى أن الوصايا لا يمكن التمييز بينها ولا فصلها لان ذلك الفصل يؤدى الى التساهل فيها والوصايا مندمجة فيما بينها متحدة لانها قائمة نصا وروحا على وصية المحبة التى تحمل سر المسيحية كلها كلما رأى بسكال أن هذا التساهل أدى كذلك الى ضعف معنى التوبة والندم فى نفس الخطىء خاصة وأن اليسوعيين أكتفوا بحزن الخاطىء على خطيئته والخوف من عواقبها الزمنية والابدية أما أقامة الغفران على ندم خالص باعثه حب الله وحده وبغض الخطيئة بصرف النظر عن العواقب ففيها مغالات لا تتفق فى شىء مع الحياة العملية وقد تؤدى الى ابتعاد المؤمنين عن الاعتراف بخطاياهم وعن تناول الاسرار المقدسة .

أما بسكال فقد رأى فى محبة الله وعدالته واعتباره واجلاله فوق كل شىء والحقيقة الاولى التى يقوم عليها صرح الاخلاق كله .. والاخلاق فى

انظار بسكال عملية قبل كل شيء ... فالرجل الفاضل هو ذلك الذى يعمل بوصية الله ويتبع قانونه الاسمى وانتهى بسكال فى خطاباته الريفية الى أن تساهل اليسوعيين فى تلك الوصية هو الباعث على تساهلهم فى أمر النعمة الالهية والباعث على هجومهم العنيف على رجال (بور رويال) والخطابات الريفية بعد حديث بسكال مع (دى ساسى) تعتبر المقدمة الطبيعية لفلسفته الدينية كلها ولا يمكن فهم تلك الفلسفة الا على ضوء اتصاله المستمر برجال (بور رويال) وعلى ضوء مبادئهم وارشاداتهم .

(د) فلسفة بسكال الدينية :

الان وبعد أن أنتهينا من عرض المقدمات الضرورية لفهم فلسفة بسكال الدينية أصبح من الممكن الانتقال الى هذه الفلسفة الدينية ومحاولة تحليل المواقف التى أنتهت الى تشكيل هذه الفلسفة الدينية فى صورتها الكاملة التى نجدها فى (الخواطر) ... لم يكن بسكال من أصحاب المذاهب الفلسفية وانما كل ما سعى اليه هو تحرير كتاب للدفاع عن الدين يدعو فيه الى الدين المسيحى الحقيقى والاقتناع بحقائقه واعداد العقول والقلوب لتقبلها وليكمل به محاولته الاولى التى بدأها فى حديثه مع (دى ساسى) للبحث عن الطريق اللازم لاجتذاب أعداء الدين أو غير الحافلين به وقد عمل بسكال فى (الخواطر) على الكشف عن بعض الشروط اللازمة للدفاع عن الدين ونجح فى القاء الضوء كاملا على تلك الشروط والنقط الرئيسية التى ترتكز عليها الخواطر هو مبدأ التضاد أو جدل التضاد الذى عبر به بسكال تعبيرا صريحا فى (الحديث) اذ تعرض لمطالعاته المتصلة بفيلسوفين هما (أبيكاتوس الرواقى) و(منتنى) الفرنسى وبسكال فى اختياره لهذين

الرجلين يساير رجال عصره واعجابهم بالرواقية وفى مطالعاتهم لمقـالات (منتنى) ويوضح موقفه من تاريخ الفلســفة الذى يرجع فى نظـره الى أتجاهين متعارضين أحدهما أتجاه يقينى يمثله الرواقيون والاخر شكى يمثله (منتنى) أما أبيكاتوس) فيمتاز بايمان وثيق عميق بالله والعناية الربانية الا أن بسكال رأى أن هذه الثقة المفرطة تولد فى النفس الكبرياء فاذا تعرضنا لطارئ نعجز عن مقاومته ودفع آثار مشاعرنا باليأس وقد ننتهى الى الانتحار كما فعل كثير من الرواقيين ٠

أما منتنى فقد عرف فى الانسان عجزا عن الحقيقة والتقرير ورأى أن عليه أن نقبل أول الحلول الطارئة وأيسرها عن التفكير والتأمل أما أثر منتنى فى بسكال فيظهر فى توجيهه لدراسته وفى المنهج اللازم اتباعه ٠٠٠ فقد وصف (منتنى) للانسان فى حياته الواقعية المعتادة الا أن بســكال بالرغم من أعجابه بقدرة (منتنى) على الملاحظة والتعبير قد أخذه بمعنيين رئيسيين :

أولهما : أنه ينتقل فى دراساته انتقالا سريعا لا يراعى فيه نظام أو ترتيب ٠

وثانيهما : أنه لا يتكلم الا عن الانسان كما لو كان وحيدا فى الطبيعة ولم يرتفع لحظة فوق مستوى الانسان وانما تعمد فى كثير من الاحــوال النزول بالانسان الى دركاته السفلى فالعيب الرئيسى عند (منتنى) هو أنه لم يتطلع الى ما فوق الانسان أى الى الله ٠

الموضوع الرئيسى للخواطر هو الانسان وصلته بالله فمعرفتنا للانسان تتطلب منا تحديد ما يتضمنه من تضاد والبحث عن السبيل للتوفيق بين هذه التضادات توفيقا يحقق سعادة الانسان ويؤيد الدين المسيحى ويقنع الملحد

والمبتعد عن الدين بحقيقة هذا الدين وقدرته على حل المشكلات الانسانية ويقتضى كل أن نصف الانسان فى ابتعاده عن الله ثم فى ابتداء تحركه نحوه والرجوع اليه كما يقتضى توضيح البواعث التى دفعته الى التحرك نحوه والرجوع اليه ولهذا خصص بسكال الجــزء الاول من الدفاع عن الدين (الخواطر) للانسان ولشقائه فى حين خصص الجزء الثانى لله وعظمته فالانسان والله مترابطان لا تقوم فلسفة للدين بدون هذا الترابط أما مبدأ التضاد الذى عبر عنه بسكال فى حديثه مع الاب (دى ساسى) عندما تحدث عن الاتجاهين الرئيسيين لتاريخ الفلسفة فقد أمكن تطبيقه فى (الخواطر) تطبيقا يحلل لنا المواقف المختلفة التى يتعرض لها الساعى الى معرفة الله — فالانسان ينتقل من موقف الى ضده لا يرضى بالواحد ولا بالاخر وهو بذلك شقى — فالانسان مثلا يبحث بكل قواه عن عدالة حقه فلا يجدها ويبقى باحثا عنها رغم فشله المرة بعد المرة ورغم انقياده الى الظلم واعتبار الظلم خاصة ورغم انتقاله من ظلم الى ظلم دون توقف فدراسة العدالة تظهـــر الباطل الذى يقع فيه الانسان واختلاط الحق بالباطل ومحاولة خروجه من هذا الى ذاك — أما الموقف الانسانى الثانى الذى يظهر أختلاط الباطل بالحق وانتقال النفس من الحق الى الباطل فهو اللهو ٠

فاللهو محاولة النفس التحرر من الحزن والكآبة وفرصة النفس لبلوغ هدف ترتاح اليه فتقف عنده واللهو يشغل عقلنا وخيالنا ويملأ أوقاتنا ويخرجنا عن أنفسنا ويمنعنا من التأمل والاعتكاف والسبب الذى أختـــار الناس من أجله الهو هو أنه يجنبهم الضجر والضجر وليد الوحدة ٠٠ وليد ساعة التقاء الانسان بنفسه فاللهو عمل لانقاذ الانسان من نفسه واخراجه

من طوره الطبيعى واللهو دليل على عظمة الانسان وشقائه •• فالانسان عظيم لانه يـ عمل لسادة لا يمنحها العالم والانسان شقى لانه لا يرضى بالسعادة فى نفسه ، عظيم لان العالم كله لا يسد رغباته وشقى لانه غيرا راض عن نفسه وحياته وهذا هو التضاد فى الانسان والانسان يحاول الجمع بين الاضداد بين اللهو والراحة بين الحركة والسكون يحاول الجمع بينهما فيختلط الامر عليه ولا يبلغ سعادة ولا راحة والاختلاط علامة على سلطة الباطل فى النفس وتوطد النفس فى الباطل ••• الموقف الثالث الذى يظهر ما تتعرض له النفس من خلط بين الحق والباطل فيبدو فى محاولة الانسان الوصول الى اليقين والعام وقد تعرض بسكال هنا لقضيتين هامتين •••

الاولى : تقرر أن الانسان فى وسط عالم لا متناه وتقرر الثانيـــة أن الانسان عاجز عن أدراك اللامتناهى فالانسان كائن محدود فى وسط عالم لا محدود تائه فيه يكاد يكون لا شىء أمام تلك الافلاك ويكاد يكون لا شىء أمام المسافات بين تلك الافلاك •• أما أذا قارن الانسان نفسه بما دونه فانه لن يقف فى تحليله ونظره الى حد فى العالم الاصغر منه ـــ كما لم يقف عند حد أو طرف فالانسان فى وسط العالم بل أنه وسط العالم ولكنه وسط متنقل لا يقف لحظة فى مركزه وبعد أن كان الوسط أفضل المواقع عند أرسطو أصبح أسوأها عند بسكال (الانسان فى العالم ، عدم أو شبه عدم لو قورن بالكون كل ولا متناه فى النظم لو قورن بالعدم • وسط • ووسط متنقل بين الكل والعدم) أما القضية الثانية فتقـــرر أن الانســـان عاجـــز عن ادراك اللامتناهى فالانسان اذا ما عرف أنه وسط بين الكل ، والعدم فانه يعرف أنه غريب فى العالم • غريب فى عالم عظيم يحيطه من جميع النواحى ، فى

عالم انتشله من العدم وغريب فى عالم يتجه به الى العدم « فالانسان غريب بين الكل والعدم يرتعب أمام عظمة الكل لانه غارق فيه ويرتعب أمام فنـاء العدم لانه طالع منه راجع اليه لا يدرك الكل ولا يدرك العدم فى الانسان عجز مطلق يتقدم فى المعركة ولا يرضى التوقف عند حد فيها يتجه الى الكل ولا يبلغ منه شىء ويتجه الى العدم فلا يدركه أو يدركه العدم قبل ذلك وفى الانسان قدرة غريبة لا يتوقف فى تمثيل أو تصور فى تعظيم أو تحقير ، فى اختراع مكبرات أو تحليل عناصر وأجزاء ... عجز وقدرة فى الانسان فى العقل والمعرفة ، قدرة وشعور بتلك القدرة فيما يبلغه بمعرفته من العالم الاكبر وتحليله من العالم الاصغر ثم عجز أمام أقل الكائنات ألا تستطيع الذرة أن تقتله ؟ الانسان حقير ضعيف لان أقل الكائنات قادرة على سحقه وعظيم لا لانه يستحق بعض الكائنات به لانه يعرفها ، هـذا هـو موقف الانسان أمام اللامتناهى .

أما عن مشكلة اليقين فتدل هى الاخرى على مظهر جديد من مظاهر التضاد فى الطبيعة الانسانية وتظهر أن هناك مصدرين للمعرفة هما القلب والعقل .. (انا لا نعرف الحقيقة بالعقل وحده بل بالقلب أيضـا فالقلب يعرف المبادىء الاولى والبرهان عاجز أمامها ... وعجز الانسان هذا عجز فى العقل لا فى اليقين .. ومعرفتنا للمبادىء الاولى مثل المـكان والزمان والحركة والاعداد معرفة يقينية وعلى تلك المعرفة يقيم العقـل برهانه فالقلب يحس بأن أبعاد المكان ثلاثة وأن الاعداد لا متناهية والعقل يبرهن بعد ذلك على عدم وجود عددين مربعين أحدهما ضعف الاخر) ... ففى العقل لا يقين فيها تقرب ولا توصل تدل ولا تبين تبرهن ولا تباشر ... هذا التضاد خطير يهدد اليقين كله وعلى هذا التضـاد قام النضـال بين

الفلاسفة فقد انقسموا من أقدم العصور الى يقينيون قرروا وجود الحقيقة وقدرة الانسان على ادراكها وشكاك قرروا عجز الانسان عن اليقين ولكل من الفريقين حجج اعتمد عليها والانسان موطن المتناقضات والفلسفة عاجزة عن تفسيره .. عاجزة عن فهمه وهى رغم ذلك علامة على بحث انسانى متصل وعلى رغبته مستمرة فى الفهم والانسان يطلب التفسير ويبحث عن التفسير فى جميع الاتجاهات ... أما عيب الفسفةلا فى نظر بسكال فهو انهم جهلوا ظاهرة التضاد التى لاحظناها فى المواقف الانسانية المختلفة وفى نظريات الفلاسفة أنفسهم انهم لم يخطئوا فى تقرير ما قرره فى انكار ما أنكروه أما بسكال فيرى أنه لا يكفى أن نعترف بحقيقة من الحقائق بل لابد من أن نوفق بينها وبين حقائق أخرى مضادة لها ولا يتم ذلك الا بمعرفة النظام الكامل للحقائق وهذا ما لا يمكن للفلسفة أن تحققه فالتعمق فى موقف ما يبعد الفيلسوف عن النظر للمواقف الاخرى ... فالفلسفة تنظر للامور من زاوية واحدة ولا يمكنها أن تكتشف نظام التوفيق والربط فان أردنا حل المشكلة الفلسفية وجب الخروج عن الفلسفة ، فحل المشكلة الانسانية لابد وأن ينص على الاعتراف بالنزعتين المتعارضتين لابد من تفسير التضاد القائم فى الانسان ومن افتراض حالة انسانية جديدة تتحد الاضداد فيها ... فالفلسفة عاجزة عن ذلك تماما ولن يتمكن من تحقيق هذا الربط بين الاضداد الا عن طريق المسيحية ولكن كيف يكون ذلك ؟ ..

الاجابة على هذا السؤال سنجدها فى الجزء الثانى من (الخواطر) حيث اهتم بسكال بمسألة وجود الله فالدين هو الطريق الوحيد لاثبات

وجود الله فالدين هو الطريق الوحيد لاثبات وجود الله والمسيح هو الطريق الوحيد لمعرفة الله حق المعرفة وقد ابتكر بسكال لهذا الغرض حجة تناسب موقفه فى الدين ووصفه للانسان وهى الحجة المعروفة بحجة (البرهان) وليست الحجة دليلا أو شبه دليل على وجود الله وانما هى فى جـوهرها برهان على ذلك الوجود انها قبل كل شيء طريقة جديدة لحث الانسـان المبتعد عن الدين والله على الدخول فى الدين والايمان به وهى تقـوم على افتراض عميق أن كل انسان فى حياته مراهن يراهن على كل شيء ويعتبر كل شيء اعتبار ضمنيا أو صريحا موضع برهان .

أما صحة الدين فتظهر من توافقه التـام مـع الطبيعة الانسـانية ومطالبها ومواقفها الخاصة ومن استجابته التامة لمطالب الانسان ومشكلاته فقد عرف الدين المسيحى احتياجات الانسان واكتشف فى النفس .. خلاءا وفراغا وعمل على ملء ذلك الخلاء .. فالمسيحية لم تعرف داء الانسـان فحسب ولم تعين أصل شقاؤه وخطاياه فحسب بل جاء بالعلاج أيضا وكان المسيح حلا لجميع المشكلات الانسانية فالحل هو اتحاد الله بالانسـانية اتحادا كاملا غايته انقاذ الانسـان من الخطيئة ومن التضاد والتضـال المستمر فى النفس الناجمين عن الخطيئة . الحل قائم فى اتحاد الضدين فى اتحاد لله الفعلى بالانسان فى أكمل معانى الانسانية ، اتحاد الله بانسـان خال من الخطيئة وان كان معرضا للالام والظلم والمـوت .. اتحـاد الله بالانسان فى شخص واحد هو المسيح ولغاية واحدة هو الفداء من الخطيئة ولنتيجة واحدة هى النجاة من الخطيئة والشقاء هذا هـو الحل المسيحى لمشكلة الانسان وواضح أن مفتاح الحل ومبدأه وخلاصته هو المسيح .

وما أن انتهى بسكال الى هذا الحل حتى اختص فكرة المحبة بفقـــرة من أهم فقرات (الخواطر) لا تقل أهميتها عن الفقرة التى تعرض فيهـــا لموقف الانسان من العالم اللامتناهى ففكرة اللامتناهى هى محور الفقرتين الا أن هناك تفاوتا بينهما فالفكرة بدت لنا من قبل عـــلامة عجز الانسان وشقائه أما الان فتبدو لنا باعتبارها مبدأ معـــرفة ونور وبعـــد أن كان اللامتناهى علامة على عظمة العالم المادى وحقارة الانسان وضعفه أصبح الان علامة كمال فى الوجود واكتمال فى المعـــرفة •• فاللامتناهى صـــفة الخالق ذاته ومعرفته ومحبته وقد ترتب على هذه التفرقة تميز بين عظمات ثلاث متباينة •• عظمة المـــادة وعظمة العقل وعظمة المحبة ••• فالعقل لا يختلف عن العالم المـــادى فحسب يفوقه ويسمو عليه سموا لا متناهيا والمحالة لا تفترق عن العالم والعقـــل فحسب انهـــا تفوقها وتسمو اليهما سموا لا متناهيا •• انها تفوق الطبيعة والمحبة ان دخلت النفس الانسانية وأثرت فيها حولتها تحويلا وأخرت الانسان من حدوده وأنانيته كما أحرج العقل المظلم من ظلماته بل أن المحبة تستطيع مالا يستطيعه العقل • فالعقل يعرف العالم المـــادى الا أن معرفته محدودة ناقصـــة أما المحبـــة ففعلها بسيط مطلوب يقطع المسافات اللامتناهية بأسرع من لمح البصر والمحبـــة تقرب بين الأضداد وفى المحبة قدرة هائلة كاملة ••• فحل المشكلات عنـــد بسكال تأتى من فوق الطبيعة أساسها النعمة الالهية الخارقة ومصـــدرها الحب •• فالله قد وهب الانسان النعمة وقدرة على الحب وكان الحب مفتاح المشكلات كلها ولا عجب فالله فى أصـــله وجوهـــره محبة كما قال الكتاب المقـــدس •

(هـ) مكانة بسكال :

انتهينا فى الفقرات السابقة من عرض فلسفة بسكال الدينية بعد أن قدمنا لها بالمقدمات الضرورية لاظهار هذه الفلسفة وامكان فهمها الفهم الحقيقى الجدير بها وعلينا أن نختم حديثنا بتحديد مكانة هذه الفلسفة الدينية بالنسبة لتاريخ الفكر الانسانى الحديث واظهار الدور الذى حققه بسكال بفلسفته الانسانية التى صورت لنا الانسان فى ابتعاده عن الله وغروره وخطيئته وفى رجوعه الى الله وحبه وتواضعه •

فقد كان بسكال رياضيا وعالما طبيعيا ورجل دين وفيلسوف • خالط علماء الرياضة وهو فى الثانية عشر • وتوصل فى السادسة الى أعظم حدث علمى على المخروطات عرفه الفكر الانسانى • وبرهن على ضغط الهواء وفى الثامنة والعشرين • وهكذا أنتهى فى هذه السن المبكرة من تجواله فى دائرة المعارف البشرية وأدرك عدمها وعجزها عن أرضاء نفسه القلقة فانتقل الى الدين يبحث فيه عن الحقيقة والسعادة وظل مواظبا على أخلاصه للدين والدفاع عنه منذ تلك الليلة الشهيرة حتى وفاته وهو فى التاسعة والثلاثين — بعد حياة عرفت المرض والالم والقلق — ولكنه أنتهز ففترات خفة المرض فعالم مشكلات من أعقد المشاكل الانسانية محاولا حل المشكلة الانسانية الكبرى الحل الصحيح الذى يحقق ويقوم على محبة الله والاخلاص له •

هذا هو بسكال الذى لا تقل أهميته بالنسبة للفكر الفرنسى عن أهمية أفلاطون بالنسبة لليونان (دانتى) بالنسبة لايطاليا (وشكسبير) بالنسبة لانجلترا — لقد عبر بسكال عن روح وطنه تعبيرا واضحا كاملا سواء فى معروف • الا أن بسكال كفيلسوف ظل مدة طويلة غير معروف • فقد أهتم

البعض بجوانبه العلمية والرياضية وأغلقوا الجانب الفلسفى عندهم ٠ واعتبره البعض الاخر باحثا فرديا شخصيا يهتم (بالانا) ولا يسعى الى تشكيل مذهب يضمنه آراءه ونظرياته ومن ثم لا يجدر بنا أن نضعه فى مسف الفلاسفة ٠ ولا نظهر أهمية بسكال كفيلسوف الا عندما التفت مجال العلم أو الفكر أو الفن ٠ الا أن بسكال كفيلسوف ظل مدة طويلة غير المفكرين الى فلسفته وذلك بعد الحرب العالمية الاولى — وقد ذكرتهم الحرب — بل كشف لهم المفهوم الحقيقى للفلسفة ٠٠٠ الفلسفة ليست مجرد تلاعب جــدلى للتصورات وانما هى أجابة عن الاسئلة التى يضعها الانسان عند مواجهته الموت ٠ بهذا المعنى الجديد تتفق مع مفهوم بسكال للفلسفة وتفسح المجال لدراسة تحليلية دقيقة لما سبق به بسكال فى خواطره الخالدة فلا عجب أذن ما أعتبر (برجسون) كلا من (ديكارت) (وبسكال) أكبر ممثلين للصورتين أو المنهجين اللذين ينقسم اليهما الفكر الحديث) ولا عجب كذلك اذا ما قرر فى محاضرة له بالسوربون عام ١٦١٦ (وضع بسكال الى جانب ديكارت فقد أصبح بمرور الزمن يمثلان عظمة الفكر الحديث فهما أفلاطون وأرسطو العصر الحديث) ٠

لكن أفلاطون الفرنسى لم يكن مجرد فيلسوف فحسب — أنه أنسان — لم يرض أطلاقا بالتفكير المنهجى والامتلاك الهادىء للحقيقة — أنه انسان يبحث وهو يتألم — انسان عاش كل أفكار وكل عواطف الانسان وجددها — أنسان استطاع أن يغوص الى أعماق نفوسنا وأن يكتشف لنا نفوسنا ٠

أن المشكلة الكبرى التى سيطرت على ذهن بســكال هى البحث عن اليقين الحقيقى الذى يحقق للانسان سعادة حقيقية ٠٠ ولن نجــد هذه

الحقيقة خارج أنفسنا وأنما سنجدها بالكشف والالهام والحب •• بحث عنها عند الفلاسفة وعند العلماء وعند رجال اللدين ولكنه وجدهم جميعا عاجزين عن الوصول الى هذا اليقين وتحقيق هذه السعادة •• وذلك لانهم جميعا جهلوا هذا التضاد الذى لاحظه بسكال فى المواقف الانسانية المختلفة والحل الوحيد للوصول الى هذا اليقين هو أن نخرج عن الفلسفة — بمفردها الذهبى — وأن نبحث عنه فى الدين المسيحى كما جاء به المسيح • وهو دين محبة وتواضع استطاع أن يمثل مظهرى الانسان •• ضعفه وعظمته •• شقاءه بالخطيئة وسعادته بالغفران وأصبحت مهمة بسكال بعد ذلك أن يبحث عن وسائل اقناع غير المؤمنين ولذلك أقام دفاعه على دعامتين رئيسيتين العقل والبصيرة معا •• فالعقل وحده غير قادر وفى حاجة الى العناية الالهية ولكن العقل لا يعارض الدين بل يظهره أنه جدير بالاحترام والحب • والدين جدير بالاحترام لانه عرف الانسان حق معرفة وجدير بالحب لانه يعدنا بالخير والسعادة •

أما كيف حقق بسكال هدفه فيبدو من موقفه من البراهين الميتافيزيقية لاثبات وجود الله ومن المراحل الثلاثة التى أتخذها • فقد بدأ بالتدليل على وجود الله متجنبا البراهين الميتافيزيقية لانها (من البعد على استدلال الناس ومن التعقب بحيث لا تؤثر الا قليلا • واذا أقنعت بعضهم فليس يدوم أقناعهم الا اللحظة التى يرون فيها البرهان وبعد لحظة يداخلهم الخوف أن يكونوا قد أخطأوا) وبسكال فى هذا يرمى الى الاستغناء عن الميتافيزيقا للرجوع الى النفس والنظر فى حالة الانسان • ثم أتخذ لنفسه منهجا يقوم على ثلاث مراحل : فى المرحلة الاولى يبين أن المسيحية وحدها

تفسر الانسان وترضى حاجات نفسه ـ فهى لا تتعارض مع العقل ولكنها تطابقه ـ وفى الثانية يحببها الى النفس حتى تميل اليها وتعتنقها ـ فهو يحمل الانسان على طلب الله بدل أن يفرض الله على الانسان ـ وفى المرحلة الثالثة يبين حقيقتها ـ لا بالتدليل على العقائد ـ بل بما حفظه التاريخ من شواهد محسوسة هى التنبؤات والمعجزات ـ فقد أضحت النفس مستعدة لقبولها •

المـذهب التجريبـى

فرنسيس بيكون (١٥٦١ — ١٦٢٦)

ولد فى لندن والده حاملا للخاتم الاكبر فى خدمة الملكة اليزابيث ، دخل جامعة كيمبردج فى الثالثة عشر (١٥٧٣) وخرج منها بعد ثلاث سنوات دون أن يحصل على أجازة علمية كارها لما كان يدرس فيها من علوم أرسطو والمدرسيين • رحل الى فرنسا واشتغل فى السفارة الانجليزية بباريس وبعد وفاة والده عاد الى لندن وأقبل على دراسة القانون وانتظم فى سلك المحاماه سنة ١٥٨٢ ، أنتخب عضوا بمجلس النواب — ثم أخذ يدرس فى مدرسـة الحقوق ، عين مستشارا للملكة وتفانى فى مرضاتها حتى لقد غدر برجل أحسن اليه هو الكونت أسكس ، وترافع ضده طالبا توقيع الحكم الصارم عليه ،ولما انتقل الحكم الى جاك الاول اصطنع بيكون الملق والدسيسة ومالأ الملك فى استبداده وقضاء مصالحه ومصالح الاسرة المالكة ، فبلغ الى أرقى المناصب القضائية • وصار الوزير الاول فى سنة ١٦١٨ ، وفى سنة ١٦٢١ اتهمه مجلس النواب بالرشوة واختلاس مال الدولة ، واعترف فحكم عليه مجلس اللوردات بغرامة أربعون ألف جنيه ، وحرمانه من ولاية الوظائف العامة ومن عضوية البرلمان ، ومن الاقامة بالقرب من البلاط ، ولكنه بفضل رعاية الملك لم يقض فى السجن سوى بضعة أيام ولم يؤدى الغرامة وحاول استرداد الاعتبار •

الى جانب اهتماماته السياسية حاول اصـلاح العلوم أو أحياؤها وهى فكرة راودته وهو فى الخامسة والعشرين من عمره ، واعتبر نفسـه

مخترع لعلم جديد يزيد فى سلطان الانسان على الطبيعة وقد فطن الى العلم الاستقرائى وأغراضه ووسائله ووضع تصنيفا للعلوم ، وفضل القول فى الطرق التجريبية .

١ — سنة ١٦٠٥ نشر رسالة بالانجليزية بعنوان (فى تقدم العلم) .

٢ — سنة ١٦٢٠ وضع كتابا باللاتينية (الاورجـــانون الجديد) أو العلامات الصادقة لتأويل الطبيعة .

٣ — سنة ١٦٢٣ نشر كتابه (فى كرامة العلوم ونموها) باللاتينية وهو يتضمن الرسالة الاولى . وأضاف اليها طائفة كبيرة من الملاحظات القيمة .

٤ — (أتلنتس الجديدة) وهو كتاب فى السياسة .

٥ — أحكام القانون ســـنة ١٥٩٩ يعتبر تمهيـــدا لتنظيم القوانين الانجليزية .

تصنيف العلـــوم :

حاول بيكون ترتيب العلوم القائمة بحسب قوانا المدركة التى يحصرها فى ثلاث : الذاكرة وموضوعها ، التاريخ ، المخيلة وموضوعها الشعر ، والعقل وموضوعه الفلسفة .

التاريخ قسمان : تاريخ مدنى خاص بالانسان وتاريخ طبيعى خاص بالطبيعة .

التاريخ المدنى قسمان : تاريخ كنسى وتاريـــخ مدنى بمعنى الكلمة ينقسم بحسب الدقائق التى نستخدمها منه مذكرات وتراجم سياسية وأدبية وعامية وفنية .

التاريخ الطبيعى ينقسم الى ثلاثة أقسام : وصف الظواهر السماوية

والارضية ووصف المسوخ التى تكشف عن القوى الخفية فى الحـــالات العادية ، ووصف الفنون باعتبارها وسائل الانسان لتغيير مجرى الطبيعة •

أما الشعر فينقسم الى قصص ووصفى وتمثيلى ورمزى ، وهو تأويل للقصص والاساطير واستخلاص ما تنطوى عليه صورها ورموزها من معان وهو تأويل قديم كان شائعا فى عصر النهضة •

الفلسفة تتناول ثلاثة موضوعات : الطبيعة والانسان والله •

تنقسم الفلسفة الطبيعية الى : ما بعد الطبيعة أو علم العلل الصورية والغائية ، والى الطبيعة أو علم العلل الفاعلية والمـــادية • (الميكانيكـــا والســـحر) •

تنقسم الفلسفة الخاصة بالانسان الى ما يتناول الجسم وما يتناول النفس (علم العقل أو المنطق وعلم الارادة والاخـــلاق) • وما يتنـــاول العلاقات الاجتماعية والسياسية •

الفلسفة الالهية ، أو اللاهوت الطبيعى يمهد له بعلم الفلسفة الاولى أو علم المبادىء الاولية •

التاريخ والشعر والفلسفة ثلاثة مراحل متتالية يجتازها العقل فى تكوين العلوم ، التاريخ تجميع المواد ، والشعر تنظيم أول المواد ، أو هو تنظيم خيالى وقف عنده القدماء والفلسفة تركيب عقلى •

نقطة الضعف فى هذا التصنيف أنه ذاتى يعتمد على قوانا المدركة ، فقد ظن بيكون أن الواحدة من قوى المعرفة تكفى لـ عام واحد ، على حين أن العلم الواحد يتطلب فى أقامته القوى كلها مع تفاوت ونقطة الضعف

الاخرى هى أنه يضع القوى فى مرتبة واحدة ، فى حين أن العقل أرقى من القوتين الاخرتين وأنه يستخدمها كآلتين [1] •

الاورجانون الجـــديد :

حاول بيكون وضع منطق جديد يضع أصـــــول الاستكشافات وهذا يتطلب منه أولا أن ينقد العقل الذى هو أداة تجريد وتصنيف ومسـاواة ومماثلة • اذ ترك على هواه انقاد لاوهام طبيعية فيه ومضى فى جدل عقيم • وقد حصر بيكون هذه الاوهام الطبيعية فى أربعة أنواع :

(أ) أوهام القبيلــــة :

وهى ناشئة عن طبيعة الانسان ، فالانسان يميل بطبيعته الى تعميم بعض الحالات دون التفاوت الى الحالات المعارضة لها ، والى أن يفرض فى الطبيعة من النظام والاطراد أكثر مما هو متحقق فيها ، والى أن تتصور فعل الطبيعة على مثال العقل الانسانى ، فتتوهم لها غايات وعللا غائية •

(ب) أوهام الكهف :

ناشئة عن الطبيعة الفردين لكل منا ، فالفردية بمثابة الكهف الافلاطونى منه تنظر الى العلم وعليه ينعكس نور الطبيعة فيتخذ لونا خاصا • هذه الاوهام تصـــدر عن الاستعـــدادت الاصلية ومن التربية والعلاقـــات الاجتماعية والمطالعات •

(ج) أوهام الســـــوق :

ناشئة عن الالفاظ التى تتكون طبقا للحاجات العملية والتصورات العامية فتسيطر على تصورنا للاشياء ، فتوضع الفاظ لاشياء غير موجودة أو لاشياء غامضة أو متناقضة • أى المناقشات تدور حول الالفاظ •

(د) أوهام المسرح :

ناشئة مما تتخذه النظريات المتوارثة من نفوذ ، وهنا يهاجم بيكون كلا من أفلاطون وأرسطو وغيرهما ممن يفسرون الاشياء بألفاظ مجردة •

هذه الاوهام عيوم فى تركيب العقل تجعلنا نخطىء فهم الحقيقة ، ويجب التحرر منها ليعود العقل (لوحا مصقولا) تنطبع عليه الاشياء دون تشويه من جانبنا •

المنهج الاستقرائى :

هذا المنطق الجديد يتطلب علما جديدا فاذا كان العلم قديما يرمى الى ترتيب الموجودات فى أنواع وأجناس وبالتالى كان نظريا خالصا ، فان العلم الجديد يهدف الى تحليل الظواهر المعقدة الى عناصرها البسيطة وقوانينها •

واذا كان العلم القديم يحاول كشف ماهية الموجود أو صورته فكان مجهودا ضائعا ، فان العلم الجديد يبحث عن الكيفية وأهميتها (كثافة ، تخلخل ، حار ، بارد ، ثقيل ، خفيف ، وغيرها من حالات الوجود وبعبارة أوضح يعدل بيكون عن الصورة الجوهرية الى شروط وجود الصور العرضية •

لا سبيل الى أكتشاف الصور الا بالتجربة ، أى التوجه الى الطبيعة نفسها ، لانه لن يتسنى لنا التحكم فى الطبيعة واستخدامها لمصلحتنا الا بالخضوع لها أولا • الملاحظة تعرض الكيفية التى نبحث عنها بكيفيات أخرى ومهمة الاستقراء استخلاصها واستبعاد كل ما عداها • ولكى نتفادى

عيوب الاستقراء ، التى نتعرض لها خضعنا لاوهام القبيلة واكتفينا بالاحالات التى نلاحظ منها الظاهرة معتقدين كفايتها للعلم ، علينا أن نتبع الطرق الاتية

١ — تنويع التجربة بتغيير المواد وكمياتها وخصائصها • وتغيير العلل الفاعلـــة •

٢ — تكـرار التجربــة • •

٣ — مد التجربة أى أجراء تجربة على مقال تجربة أخرى مع تعديل فى المواد •

٤ — نقل التجربة من الطبيعة الى الفن (قوس قزح فى مسقط عام) أو من فن الى فن آخر ، ومن جزء فى الفن الى جزء آخر •

٥ — قالب التجربة : الفحص مثلا هل البرودة تنتشر من أعلى الى أسفل ، بعد أن نكون قد عرفنا أن الحرارة تنتشر من أسفل الى أعلى •

٦ — الغاء التجربة : أى طرد الكيفية المراد دراستها • (المغناطيس يجذب الحديد) ، نبحث عن وسط لا توجد به جاذبية •

٧ — تطبيق التجربة • أى أستخدام التجربة لاكتشاف خاصية نافعة •

٨ — جمــع التجـــارب •

٩ — « صدق التجربة » أى أن تجرى التجربة لا لتحقيق فكرة معينة بل لكونها لم تجرب بعد • ثم تنظر فى النتيجة • (تحدث الاحتراق فى أناء مغلق بعد أن كنا نحدثه فى الهواء •

بعد اجراء التجارب نوزعها فى جداول ثلاثة :

(أ) جدول الحضور الذى يسجل التجارب التى تبدو فيها الكيفية المطلوبة وتستبعد الظواهر التى لا توجد فى هذا الجدول .

(ب) جدول الغياب يسجل التجارب التى لا تبدو فيه الكيفية وتستبعد الظواهر الماثلة فى جدول الحضور .

(جـ) جدول الدرجات أو المقارنة يسجل التجارب التى تتغير فيها الكيفية ويستبعد الظواهر غير المتغيرة .

هذا المنهج الاستقرائى الذى قال به بيكون يعتبر تقدما حقيقيا بالنسبة لعصره ولكنه لم يعلم الاستقراء الفهم الحديث الذى يجعل منه منهجا للقانون الطبيعى الذى يعلق ظاهرة بأخرى . ومن ثم أصبح منهجا يوضح صور الكيفيات وبالتالى يقف فى مرحلة وسط بين الفلسفة القديمة والفلسفة الحديثة .

المذهب الطبيعـــى

جون لوك (١٦٣٢ — ١٧٠٤)

حياته : ولد فى ٢٩ أغسطس سنة ١٦٣٢ فى قرية رينجتون بسومرست • حرص والده على أن يكفل له تربيةد أستقلالية متحررة فكان لهذا أثره فى أتجاهه الى التأمل الفلسفى المتأنى فى المعرفة والنفس والاخلاق والدين والتربية والسياسة • التحق بمدرســـة وستمنسر سنة ١٦٤٦ وقضى بهـــا ستة أعوام درس خلالها اللغات القديمة على الطريقة المدرسية التى تلقاها بها ديكارت فى معهد لافلاش ولقى عنتا وعداء لحفظ النصوص عن ظهر قلب ولم يكن هنالك الى جانب ذلك دراسات تتصل بالطبيعة الا بعض المعارف الجغرافية وحين قصد أكسفورد سنة ١٦٥٢ واجه نفس المحنة التى واجهها ديكارت •

تزمت رجال الدين وسيطرة الطريقة المدرسية على البرامج التعليمية وكما ثار ديكارت ثار لوك ، بل أن مؤلفات ديكارت هى التى حفزته للبحث وشجعته على مواجهة ما فى الاتجاه المدرسى من عقم • وقد تهيأت لجون لوك الفرصة لدراسة الفكر الفرنسى جسندى الذى هاجم أسس الديكارتية وتوماس هوبز • وقد صادفته الفترة التى قضاها فى الجامعة ريحا من التسامح جعلت القائمين عليها يفسحون صدورهم لحرية التفكير • وقد ظل لوك يدعو للتسامح طيلة حياته • ويشدد الهجوم فى مؤلفه رســـالة فى التسامح سنة ١٦٨٩ على كل شخص ينصب من ذاته وصيا على الاخرين يفرض عليهم عقيدته عنوة وقسرا • ويقول : (أن كل من يبحث ثم ينتهى

به البحث الى أن يأخذ الخطأ دون الصواب أو الباطل دون حق ، فقد أدى واجبه خيرا ممن يسلم بالصواب أو بالحق تسليما دون بحث أو فهم) .

ويخنص لوك الدراسات الاخلاقية والمباحث الدينية بأهمية عظمى . وتمنى لو آختزلت القواعد الاخلاقية فى مجموعة منسقة من المبادىء العامة وأختصرت الطقوس الدينية فى شعائر بسيطة تخلو من التعقيد والمبالغة .

أستقر عزم لوك على دراسة الطب وعكف على البحث فى العلـــوم المرتبطة به وهيأت له صداقته للعالم (روبرت بويل) دراسات فى الفيزياء والكمياء وكان أهتمامه بالبحث العلمى حافزا له على التعميق فيه من خلال الملاحظات والتجارب .

وكان بويل يعنى عناية كبرى بالمنهج التجريبى فى الكيمياء وكان يزدرى محاولات الباحثين الذين يتخذون من هذا العلم وسيلة لتحقيق غايات نفعية بعيدة عن المجال العلمى الخالص . وكان بويل أول من أوضح الهدف من التحليل الكيميائى والكشف عن العناصر التى تتألف منها المواد المركبة ، وهى التى يمكن تحليلها الى عناصر أبسط منها .

لم يأنس لوك فى الطب أشباعا لشغفه بالمعرفة ولم يشأ أن جعل من الطب مهنة تلازمه طوال حياته . وأمتدت أهتماماته الى الميدان الاجتماعى والسياسى والتحقق بخدمة اللورد (شافتسبرى طبيبا للاسرة وسكرتيرا خاصا له ومعلما لاولاده . وأنتمى الى حزب (الهويج) المعروف بآرائه التحررية .

وفى سنة ١٦٧٥ سافر الى فرنسا حيث قضى حوالى أربعة سنوات متنقلا بين باريس وليون ومونبيليه وكان معنيا بالبحث التاريخى والتأمل

فى المشكلات الاجتماعية وأتصل بكثير من المفكرين من أتباع (جسندى) وأطلع على العديد من الكتب والرسائل حول الفلسفة الديكارتية وفى أبريل سنة ١٦٧٩ عاد الى لندن حيث بقى بها حتى سنة ١٦٨٣ ثم سافر الى هولندا وقضى بها خمس سنوات زاخرة بالنشاط الفكرى والعمل السياسى وأهتم بالبحث فى امكانيات العقل وحدوده وتبلورت فى ذهنه الافكار الاساسية وأهتم بالبحث فى أمكانيات العقل الاساسية لكتابه (مبحث فى الفهم الانسانى) ومن هنا يتضح أن شواغل لوك السياسية لم تحل بينه وبين الانصراف الى التأمل والعكوف على البحث .

يعد مؤلف لوك مبحث فى الفهم الانسانى سنة ١٦٩٠ عملا من الاعمال الفلسفية الخالدة ويذكر لوك فى مقدمته أنه عكف على تأليفه أثر مناقشة جرت بينه وبين بعض الاصدقاء حول أشكالات تتصل بالدين والاخلاق . ورأى أن من الخير لنا أن نشرع فى تحديد طبيعة تصوراتنا وفى تحليل أصول مفاهمنا ، قبل أن يناقش بعضنا البعض الاخر فى مشكلات شائكة تتصل بصميم حياتنا . ويضم الكتاب أربعة أبواب : الباب الاول يتصدى لنقد نظرية الافكار والمبادىء النظرية ، الباب الثانى يعرض الاصول التى تمنع منها أفكارنا بتحليل التجربة الحسيية ورد الافكار المركبة الى أبسط عناصرها ، الباب الثالث يبحث فى صلة الفكر باللغة وفى تأثير الالفاظ فى التفكير ويفند الفلسفة المدرسية على ضوء هذه العلاقة بين اللغة والفكر . فهى فى نهاية الامر فلسفة الفاظ وليست فلسفة ومضامين . الباب الرابع يعنى بتحديد الاطار العام للمعرفة ، فيه يوضح نظريته فى المعرفة .

فى نفس العام سنة ١٦٩٠ نشر كتابه ((بحثان فى الحكومة المدنية)

الذى يضم نظريته السياسية التى تطوى فى صميمها على خصال مفكر يؤمن بكرامة الانسان وبحرية الفكر والصحافة ويدعو الى التسامح فى مجال العقائد الدينية والعمل على أن يكون للدولة التوجيه والاشراف فى المجالات الاقتصادية من أجل النهوض بالمجتمع ويعتبر هذا الكتاب تقنينا لاصول الثورة السلمية التى تمت سنة ١٦٨٨ وكانت تستهدف أخضاع الملك للرقابة البرلمانية وأشراف البرلمان على الميزانية والجيش وأستقلال القضاء والاخذ بفكرة مسئولية الوزراء •

منذ سنة ١٦٩١ استقر فى مدينة (أوتس) زاره على فترات مختلفة نيوتن وكلارك وغيرهما من أعلام الفكر والعلم وظهر كتابه (بعض خواطر فى التربية سنة ١٦٩٢ وفى سنة ١٩٦٥ نشر كتابه (معقولية المسيحية) فى طبعة مجهولة المؤلف ثم رد على النقد الذى وجه الى هذا الكتاب فى رسالة بعنوان (دفاع عن معقولية المسيحية) سنة ١٦٩٥ •

ويعتبر بحث لوك فى (معقولية المسيحية) دراسة جريئة لمفكر حر توخى أن يستخلص مبادىء المسيحية صافية نقية من الكتاب المقدس وقد بين أن العقيدة تصفو اذا تحررت من شوائب الطقوس المعقدة ونأت عن المناقشات اللفظية العقيمة ، وتعتبر دراسة لوك للمسيحية فى تلك الفتـــرة دفاعا عن وقار الدين واستنكارا صريحا لالوان التعذيب وضروب الاضطهاد التى كان يسام بها الناس أحيانا من رجال الكنيسة وتبسيطا للعقيدة •

ومن الطبيعى أن يتعرض لهجوم رجال الدين طعنوا فلسفته لانهم رأوا أن هذه الفلسفة هى أساس نظريته فى الدين • وليس من شك فى أن

النزاع بين الكنيسة والفلاسفة فى أيام لوك كان مظهرا من مظاهر التعارض الصارخ بين العرف المدرسى وبين حركة التجديد •

وفى ٢٨ أكتوبر سنة ١٧٠٤ توفى بينما كانت (الليدى ماشام) تقرأ له فى المزامير وقد كان تأثيره فى عديد من مفكرى أنجلترا وفرنسا وأمريكا والمانيا وهز النزعة العقلية المسرفة عند ديكارت واسبينوزا • وأرسى أسس نزعة تجريبية جديدة ظهرت عند هيوم • وقد وجد فولتير ومونتسكيو والموسوعيون الفونسيون فى لوك الاساس الفلسفى والسياسى والتربوى والاخلاق وساعدهم فى أعداد الافكار التى شاعت وأمتلات بالحياة فى الثورة الفرنسية •

(ب) عرض موجز لكتاب مبحث الفهم الانسانى :

تستهدف الفلسفة عند لوك الكشف بطريقة منهجية عن أصول المعرفة وهى تصطنع فى هذا المنهج التأليفى بينما يقتصر (البحث) على محو العقبات وتبديد الاباطيل التى تعترض الطريق الى المعرفة السليمة ومن ثم فالمنهج فى هذا المؤلف هو المنهج التحليلى •

فهو تحليل للفهم الانسانى •

يشير لوك الى نزعتين أفضتا بالناس الى أتباع مناهج باطلة ، أولهما الميل الى الاعتقاد بأن المعرفة يلزم أن تنهض على بعض دعامات تتمثل فى مبادىء فطرية سابقة على كل تجربة • وأننا لا سبيل لنا الى تنمية معارفنا الصحية الا بقدر ما نستنبط من هذه المبادىء وقد أنكر لوك هذه المعرفة الفطرية •

أما الثانية فتتمثل فى أعتبار القياس المنهج الصحيح للمعرفة ، وقد

رفضها لوك أيضا ملاحظا أن اصرار المفكرين المتأثرين بالمدرسية على رد كل حجة الى القياس قد أساء الى العلم أيما أساءة • ولن يتقـدم العلم الا اذا حث رجاله الخطى فى طريق مختلف هو طريق الاستقراء بالملاحظة والتجربة •

يبغى لوك أذن من أكتشاف حدود المعرفة الانسانية تنسيق حياة البشر واستثمار طاقاتهم والانتفـاع بقدراتهم على أكمـل وجه حتى لا تذهب جهودهم سدى فى البحث عن أشياء تتخطى أمكانياتهم •

المعرفة على نمطين : معرفة يقينية ومعرفة أحتمالية ، والاولى تدور تدورفى مدار أشد ما يكون ضيقا وأنحصارا اذا قيس بالمدار الذى تدور فيه الثانية ، وقد نهض لوك بالبحث فى المدارين معا على حد سواء وتبين أن دراسة المعرفة تستلزم دراسة الموضوعات المعروفة أعنى الافكـار والرموز التى تدل عليها أعنى الكلمات وليس من شك فى أن فحصه للافكار يحمل فى طياته مزاجا من علم النفس والمنطق بل والميتافيزيقا •

تصور لوك للفكرة هو حجر الزاوية فى نظريته فى المعرفة وقد كـان حريصا فى مستهل على تحديد مدلول كلمة فكرة وهو (موضوع الفهم حين يفكر الانسان) بحيث يغطى هذا المدلول جميع الانشطة الممكنة للمعرفة من معطيات الحس والذكريات والصور الخيالية والتصورات المجردة •• وهنا تعرض للنقد لانه اسـتخدم الفكرة استخداما واسعـا يؤدى الى الغموض •

أما السؤال كيف يحصل الذهن على الافكار ؟ فيجيب لوك ببساطة أنه ليس ثمة فكرة فطرية والذهن أشبه بصفحة بيضاء والافكار تأتى اليه

من التجربة فهى جميعها مكتسبة ويحلل لوك التجربة الى أحساس والى أدراك منعكس فهذان هما منبعا المعرفة اللذان تصدر منهما جميع أفكارنا .

التجربة عند لوك ليست محصورة فى نطاق تمييز بين أفكار بسيطة وأفكار مؤلفة من البسيطة ولا فى أن معرفتنا تتم فحسب من ثنايا الافكار . أن التجريبية هى تأكيد أعتماد الانسان على الاحساس والادراك — ولئن كان ثمة موجودات أعلى فى غنى عن الاحساس والادراك فان الانسان لا تتيسر له معرفة الا على أساس التجربة ولا أمل له فى هذه المعرفة بمبادىء فطرية ، فليس ثمة مبادىء من هذا القبيل .

يرى لوك أن الذهن لا يسعه أكتساب المعرفة الا اذا عمد الى الربط بين الافكار بعضها والبعض الاخر وينجم عن ذلك العلاقات (١) الهوية (٢) الاضافة (٣) الارتباط الضرورى (٤) الوجود الحقيقى . الهوية ومفادها أن الفكرة تكون على ما هى عليه . والفكرة الواحدة ليست هى الفكرة الاخرى ، وهى مبدأ عام شامل فى المنطق لا يستطاع تصور معرفة بدونه . وفى الاضافة ترتبط الافكار بعلاقات مجردة عديدة كقولنا أن المثلثين تتساوى مساحتهما لو تساوى فيهما القاعدة والارتفاع أما المبدأ الثالث وهو الارتباط الضرورى فيتمثل فى الابحاث المنصبة على ظواهر الطبيعة والتى تستهدف أكتشاف القوانين أى الارتباط العلمى بين الاشياء أما المبدأ الرابع وهو الوجود الحقيقى فيتضح فى كل قضية تؤكد منها وجود جوهر أو نفى وجوده مستقلا عن أدراكنا مثل القضية (أنا موجود) .

ويقتضى الارتباط الضرورى معرفة حدسية تدرك بها العلاقة أدراكا قبليا مثلما تدرك العين الضوء . والمعرفة الحدسية لا تتوسل بالاستدلال

كوسيط وهذه لن تفرض ذاتها علينا فلا نسميها ترددا ولا يخامرنا فيها شك • وعلى هذه المعرفة الحدسية ينهض اليقين والوضوح واذا كان الحدس هو القوة القائمة فى الذهن لمعرفة الحقيقة بيقين مطلق فانه توجد مناهج أخرى لها بلا قيمتها كالمنهج القياسى • ولكن من الخطأ البين قصر نشاط الذهن فى المعرفة على استخدام هذه المناهج • كل منهج يعين الذهن على المعرفة منهج سليم ، وكل منهج ينجح فى أطلاق القوى الحدسية من عقالها يعدل فى قيمته المنهج القياسى • ولكن لا أحد من هذه المناهج أو المكانـــة التى للحدس •

اذا أنتقلنا من الحدس الى البرهان وتساءلنا عن الفارق بينهما ما دام البرهان يمكن أن يزودنا أيضا بيقين مطلق ؟ أجاب لوك أننا لسنا نستطيع أن نركن على الدوام الى البرهان وكوننا الى الحدس ، وذلك لان فيه فضلا عن العنصر الحدسى عنصر الذاكرة • الحدس ومضة من النور ، والبرهان عملية مركبة فيها جهد ومشقة وانتباه • وفى خلال هذا الطريق الذى نقطعه فى تسلسل الافكار لا بد من الذاكرة التى تكفل للذهن المقدرة على استرجاع الخطوات التى تمكنه من الوصول الى النتيجة المطلوبة •• وقد تخطىء الذاكرة وهنا نجد اننا لا نستطيع الاعتماد على البرهان بالقدر الذى نعتمد له على الحدس ، ويلوح هنا أن لوك يرجع كل خطأ فى الاستدلال الى نقض فى الذاكرة ،وتحليل لوك هنا يقتصر الى دراسة الاستدلال دراسة مستوعبة وهذا ما لم يفعله وانما أنصب أهتمامه فقط على أبراز العنصر الحدسى فى كل استدلال وأكتفى بذلك •

المثل الاعلى للمعرفة يتجلى فى الحدس وحده دون غيره • وهنـــا

نتساءل : كيف نوفق بين التجريبية للوك وبين حدسيته ؟ لو اقتصرنا على الحدس فى الجانب الذاتى لما كان هنا لك الا تعارض مع التجريبية ولكان لوك فى هذا على طريق ديكارت • بيد أننا لابد أن ننظر فى الجانب الموضوعى للحدس • أن الحدس عند ديكارت حدس عقلى خالص بينما عند لـــوك موضوع الحدس ليس موضوعا عقليا خالصا وأنما الحدس علاقة بين بعض معطيات الاحساس والادراك المنعكس أعنى بين أفكار مركبة مستمدة من هذه المعطيات • فى هذا يختلف موقف لوك عن ديكارت •

وقد أنتهى لوك من بحثه فى حدود المعرفة الى تأكيد أن معرفتنا محدودة بالتجربة وحينما لا تكون لدينا أفكار لا تكون لدينا معرفة ، وحتى حين تزودنا التجربة بأفكار لا نستطيع أن نحدس علاقات ضرورية بينهما الا فى حالة الرياضيات ولكن فى مجال العالم الطبيعى لا يعرف الذهن الا النزر اليسير عن العالم ا لخارجى وارتكازه على المعرفة بالرجحان التى تزوده بها التجربـــة •

ففى معرفتنا للحقائق العامة نجد منبع اليقين فى الحدس والبرهان دون غيرها ، ولكن فى معرفتنا بالجزئيات ينبغى لنا أن نعتمد على نوع ثالث وهو أكثر من أن يمكن أحتماليا وأدنى من أن يكون يقينيا ذلك اليقين الشفاف الذى ينتنى الى الحدس والبرهان وحدهما •

الاحساس يعمل معه صبغة من الواقع ، وأيا كانت الشكوك الناجمة عن خداع الحس ومن الهلوسة فثمة أحساس بالاقتناع بأن الشمس التى أراها الان توجد وكذلك المنضدة التى أراها بالعين وألمسها باليد • ولكن ليس

معنى هذا أن لوك يذهب الى رؤية لون أو سماع صوت هو معرفة ، فما برح صحيحا القول بأن الاحساس لا يعدو دوره تزويدنا بخامات المعرفة •

الخلاصة أننا حيثما أحسسنا فاننا نعرف أيضا وجود عالم مادى مستقل عنا يشمل موضوعات عديدة • أن الاقرار بوجود للموضوعات مستقل عنا ليس استنتاجا ولا فرضا وأنما هو أمر واقع ملازم للحدس •

المعرفة الاحتمالية تشغل الجانب الاكبر من معرفتنا اذ أن المعرفة وحدها فى حياتنا • ويتعرض لوك لمشكلتين :

اليقينية بالنسبة اليها غاية فى الضيق بحيث أننا لا نستطيع أن نعتمد عليها

(أ) كيف نميز الاحتمال من اليقين ؟

(ب) كيف نقيس درجة الاحتمال فى قضية من القضايا ؟

يرى لوك أن كلامنا على بينة بالفارق بين اليقين وبين الظن • (١) ففى مجال الظن قد يخطىء بينما فى المعرفة يقين • (٢) فحين أعرف فثمة حدس لا يخطىء ، وحين أظن فاننى أصل الى النتيجة بعد أن أزن الشواهد والبينات دون — أن أدرك اليقين • (٣) المعرفة حدس بالعلاقات والحكم أو الاعتقاد أفتراض لها • (٤) البرهان أظنها أتفاق أو أختلاف فكرتين بتدخل دليل أو أكثر بينهما رابطة مطردة ثابتة واضحة أحداهما بالاخرى ، كذلك الاحتمال ليس الا مظهر الاتفاق أو الاختلاف يتدخل أدلة لا تكون الرابطة بينها وثابتة وهى كافية لكى تمضى بالذهن الى الحكم على القضية بالصحة البطلان • (٥) حين أحدس ادرك رابطة ضرورية وحين أعتقد أفترض رابطة لا لاننى ادرك ضرورتها بل لان ثمة سببا خارجيا يعزز الرابطة •

فيما يتصل بدرجة الاحتمال فان بعض القضايا أكثر أحتمالا من بعضها الاخر • ويقترح لوك معيارين لقياس درجة الاحتمال :

(أ) الاتفاق بين ما توحى به القضية وسائر ماضى التجربة ، وهذا معناه التسليم ضمنا من خلال التجربة بمبدأ أتساق الطبيعة فنحن نعتقد أن الطبيعة منظمة وأن العالم قطعة واحدة ومـن ثم فنحن نطالب أن تأتى التجربة متسقة • والاساس الذى نستند اليه فى هذا الاعتقاد هو أننا قد لاحظنا دائما أن الاشياء تحدث بنفس الطريقة ونلاحظ أن تجربة الاخرين تؤكد ملاحظتنا •

(ب) طبع البيئة التى تعزز القضية وهناك ست نقط فيما يختص بهذا الفحص :ـ

(١) عدد الشهود المؤيدين (٢) سلامة هؤلاء الشهود (٣) مهاراتهم (٤) خطة المؤلف اذا سيقت البيئة فى الكتاب (٥) أتساق الاجـزاء والملابسات فى العلاقة (٦) الشهادات المعارضة •

وأعلى درجة من الاحتمال نصل اليها حين يتفوق أعتقاد مع سائر التجربة التى ننهض بها ومع شهادة جميع الناس فى جميع العصور •

ناقش لوك فكرة الخطأ ورأى أنه فضلا عن الاخطاء المتسببة عند سوء استخدام اللغة فانه توجد أنواع متعددة من الخطأ يذكر منها :ـ

ـ أخذ ما هو محتمل على أنه محتمل • وما دام هناك درجات للاحتمال فقد نتعجل باعتبار قضية فى درجـة من الاحتمال أعلى مما هى عليه فى الواقع •

ويرجع هذا الى القصور فى التفكير والتروى والحماس والاندفاع أو الكسل والغباء • وقد يميل الانسان بالحكم المسبق والعاطفة الى ترجيح كفة دليل لانه يأتى على هواه ويترك الدليل الاخر الذى أصح •

٢ — قصور الذاكرة • حتى البرهان نظرا لاعتماده على الذاكـــرة لا يملك القياس التام لليقين الذى يملكه الحدس وان كنا نستطيع أن نتبع فى البرهان منهجا يحررنا من الارتكان الى الذاكرة • وهذا باتباع المنهج الرياضى •

٣ — خلط الماهية الاسمية بالماهية الفعلية ، فقد نظن أن موضـــوع تفكيرها هى شىء فى العالم المادى بينما هو لا يعدو كونه مجرد فكرة •

٤ — تضللنا الحواس فى كثير من الاحيان فنحن نقـــع فى الخطأ لو أفترضنا أن الواقع هو ما يظهر •

هذه هى أنواع الخطأ التى نتعرض لها ومن الخير لنا أن ننتظر الحدس اذا كنا نبغى اليقين • ولكن فى معظم الاحوال لا يكون اليقين ممكنا البتة للذهن البشرى وحينما كان اليقين مستحيلا ينبغى لنا أن نختار ما هو أكثر احتمالا — ليس فى وسع الانسان أن يأمل فى أمتلاك المعرفة كلها فقدر كبير منها يظل محجوبا عنه • بيد أننا نعرف قدرا كافيا يحقق لنا حياة سعيدة تمكننا من القيام بواجباتنا •

اللغــة والفكر :

الانسان كائن اجتماعى بطبيعته واللغة أداة لتحقيق هـــذا النشـــاط الاجتماعى وذلك لانها تيسر الاتصال وتحقق التفاهم بين أعضاء المجتمع •

« لقد خلق الله الانسان كائنا اجتماعيا ولم يجعل فيه فقط ميلا لصحبة أقرانه من نوعه وضرورة لذلك بل زوده أيضا باللغة التى غدت الاداة العظيمة والرابطة المشتركة فى المجتمع » •

اللغات جميعا مصطلحات متعارف عليها وهى تنتقل من السلف الى الخلف • وليس ثمة علاقة طبيعية بين الرمز وما يرمز اليه فالكلمة تتقبل كرمز متعارف عليه للدلالة على معنى ، اذ لو كانت هنالك علاقة طبيعية بين الرمز ومعناه لما كانت هنالك الا لغة واحدة ، ولكن واقع الامر أن اللغات عديدة وهذا يثبت أنها رموز متعارف عليها فتدل كلمات مختلفة منتمية الى لغات مختلفة على معنى واحد •

والكلمة ليست رمزا للشيء المادى وانما هو رمز للفكرة ، فكلمة منضدة ليست رمزا للمنضدة بل هى رمز المنضدة • والكلمة التى استخدمها تكون واضحة بقدر وضوح الفكرة ولكن الكلمة لا تكون البتة أوضح من الفكرة •

والتعريف عند لوك تعريف للكلمات • أن نعرف هو أن نظهر معنى كلمة بكلمات أخرى عديدة وليست مترادفة • أن نعرف هو أن نعلن معنى • أن اظهار معنى كلمة أو اعلان مغزاها لا يعدو أن يكون مجرد تقرير الفكرة التى تعنيها الكلمة ، وفى هذا يقول لو : « لما كان معنى الكلمات لا يعدو الافكار التى تمثلها هذه الكلمات عند من يستخدمها ، فان معنى أى حد يظهر ، أو الكلمة تعرف حين تمثل الفكرة التى ترمز اليها هذه الكلمة فى ذهن المتكلم لشخص آخر أو تبسط أمام ناظره وبذلك يتأكد مغزاها ، تلك هى الفائدة الوحيدة والغاية من التعريفات » •

ويستخلص من هذا أن المرء لا يعرف البتة شيئا جوهريا ، أو موضوعيا طبيعيا ، وأقصى ما يصل اليه المرء هو أن يبسط فكرة تعنيها كلمة من الكلمات ، وفى حالة الموضوعات تمثل الكلمة الفكرة العامة ، أى الماهية الاسمية التى تعدل الماهية الحقيقية • ومن ثم فالتعريف والماهية الحقيقية ليسا مترادفين • ويترتب على ذلك أن التعريف بالجنس والفصل هو لون واحد من ألوان التعريف وليس هو اللون الوحيد ، ليست جميع الكلمات قابلة لا تعرف • اذ اذا كان التعريف لا يخرج عن كونه تعدادا للافكار البسيطة التى تحتويها فكرة تتولى تعريف الاسم الدال عليها • فان الاسم الدال على الفكرة البسيطة لا يمكن تعريفه حيث لا تقبل الفكرة البسيطة التجربة الى أبسط منها •

أهم ما يبسطه لوك فى العلاقة بين اللغة والفكرة ، تلك النقائض التى لا مفر منها فى استخدام اللغة والاخطاء التى تقع فيها نتيجة الاهمال ، والوسائل التى يرى أنها كفيلة بتلافيها •

أهم النقائص فى استخدام اللغة والتى تعزى الى الخطأ والاهمال فهى :

١ — قد نستخدم كلمات لا تكون لدينا أفكار مطابقة لها • فتردد أصواتا كالتى يرددها الببغاء •

٢ — قد نستخدم الكلمات فى غير ثبات ، فتعبر بكلمة واحدة عن مجموعة من الافكار البسيطة •

٣ — قد نؤثر الغموض لنخلع على كلماتنا ايهاما من الروعة والفخامة تخفى به ما فى خواطرنا من خلط ولبس ولا يفوت لوك هنا أن يشدد النكير على المناطقة والمحامين •

٤ — قد نجعل كلمات تقوم مقام أشياء لا نستطيع الدلالة عليها •

٥ — قد نأخذ الكلمات على أنها الاشياء ، أعنى أننا قد نقع غلطة افتراض أنه حيثما كانت هنالك كلمة فلابد أن يكون هنالك شيء مطابق لها •

٦ — قد نستخدم كلمات معناها واضح لنا غير عابئين بأن نجعل هذا المعنى واضحا للاخرين •

٧ — وقد نكثر من كلمات الاستعارة والكناية والتشبيه ، ولئن أغتفر هذا الحديث الجارى والشعر فهو لا يغتفر فى معرفة حقائق الواقع •

وفى مواجهة هذه النقائص يقترح لوك بعض الوسائل لملافاتها :

١) ينبغى الاحتياط بحيث اذا استخدمنا كلمة ، فلابد أن نكون على بينة من الفكرة التى تدل عليها •

٢ — ينبغى معرفة هذه الفكرة بدقة وتمييز • فاذا كانت الكلمة تدل على فكرة بسيطة لزم أن تكون هذه الاخيرة واضحة ، واذا كانت تدل على فكرة مركبة وجب أن تكون هذه محددة بحيث نعرف الافكار البسيطة التى نجمت عنها وأن تكون هذه الافكار البسيطة واضحة •

٣) ينبغى احترام المواصفات المتبعة فى استخدام اللغة،وأن نستخدم الكلمات — كلما أمكن ذلك — فى اتساق مع الاستعمال المألوف لها •

٤) اذا انحرفنا عن الاستعمال المألوف ، فينبغى أن نبين بأية طريقة نفعل ذلك • وكذلك حيثما كان هنالك شك حول الاستخدام الملائم للكلمة ، فينبغى أن نجعل استخدامها واضحا • ففى حالة أسماء الافكار البسيطة تسوى الامثلة ، وفى حالة الضروب المختلطة نلوذ بالتعريف • وفى حالة الجواهر تجمع بين ضروب الامثلة والتعريف •

٥) يجب — بقدر الامكان — أستخدام الكلمة ذاتها فى نفس المعنى باطراد ، ولكننا لسوء الحظ — نضطر فى كثير من الاحيان الى أستخدام ذات الكلمة فى معانى مختلفة عن بعضها أختلافا طفيفا •

صلة الفلسفة بالعلم والسياسة :

حرص جون لوك آذن أن يستخرج النتائج الفلسفية للعلم الحديث وأن يحلل مضمون هذا العلم تحليلا ينتزع مدلوله بالنسبة الى السياسة والاخلاق والدين • يتغير العلم السائد عصرا بعد عصر فتتغير معه الفلسفة لانها تحليل لمبادىء العلم ، كان العلم السائد أيام اليونان هو الرياضة وكان اليقين الثابت هو معيار الحب فبحث الفلسفة عما يتضمنه هذا اليقين الثابت المتمثل فى الرياضة لتجد أصوله الاولى فى مبادىء عقلية مفارقة لهذا العالم المحسوس الذى هو عالم الاشياء المتغيرة • ثم جاءت النهضة الاوربية ليسود بمجيئها علم الطبيعة فغيرت من وجهة النظر وجعلت الحواس مصدر العلم بعد أن لم تكن عند اليونان الاقدمين الامصدر الظن والخطأ ، كما جعلت بالتالى ظواهر الطبيعة موضوع البحث بعد أن لم تكن شيئا جديرا بالعناية • وشهدت النهضة الاوربية من علماء الطبيعة جاليليو ونيوتن وغيرهما ممن أقام علما طبيعيا ساد الفكر الانسانى فى القرون الثلاثة ١٧ ، ١٨ ، ١٩ حتى جاءت نظرية النسبية فى القرن العشرين • والذى يهمنا هنا هو أن نوضح كيف أستخرج جون لوك من مبادىء علم الطبيعة كما أقامه جاليليو ونيوتن نتائجها الفلسفية •

ميز جاليليو ونيوتن بين نوعين من الظواهر : الظواهر كما هى فى الاشياء الخارجية عن الانسان ، والظواهر كما تضع فى أدراك الانسان ،

ونتج عن ذلك تفرقة بين نوعين من المكان ونوعين من الزمـان فالعلاقة المكانية والعلاقة الزمانية بين الاشياء فى الخارج ليست هى نفسها القائمة بين صور الاشياء كما يحسها الانسان بحواسه • ومعنى آخر هناك مكان مطلق موضوعى مستقل عن الانسان لتحرك فيه الاشياء المادية وهذا هو المكان وهذه هى الاشياء التى يدرسها علم الطبيعة • ولكن هنالك أيضا مكان ذاتى نسبى هو الذى يقع فى حس الانسان وليس هو المقصود بالبحث عند علم الطبيعة •

وهنا يطرح السؤال : ما العلاقة بين الاشياء المادية التى تقع فى المكان والزمان المطلقين الخارجين العامين وبين الصفات النسبية الذاتية التـى يكون الانسان بحواسه عند ادراكه للاشياء دون أن تكون تلك الصـفات جزءا من طبائع تلك الاشياء ؟

وبعبارة أخرى ما علاقة الانسان بالطبيعة ؟ وهذا السؤال ينقلنا الى سؤال آخر • ما طبيعة الانسان ؟ هذا الذى يخلق عالمه بنفسه ولنفسه ؟ وهو سؤال لا يهم عالم الطبيعة وأنما يهم عالم النفس والفيلسوف ، غير أن علم الطبيعة يلقى ضوءا يعين على الجواب •

يقول جون لوك لو كان الانسان ذرات مادية فقط لما كان العالمان اللذان قال عنهما جاليليو ونيوتن هناك العلم المـادى الموضوعى الخارجى الرياضى وحده ، اذ لو كان الانسان كومة من ذرات مادية ، شأنه فى ذلك شأن سائر الاشياء • فمن أين تأتى الصفات الذاتية كالالوان والروائح والطعم الذى يقال عنها جاليليو ونيوتن أنها لا تكون فى الاشياء الخارجية ؟

لابد أن يكون الانسان مغايرا فى طبيعته لطبائع تلك الاشياء المادية بحيث اذا تأثرت طبيعته بطبائع الاشياء المادية ، أحدث هذا التأثير الصفات التى قيل عنها أنها تكون فى الانسان ولا تكون فى عالم الاشياء ، فان قلنا عن الشىء كما هو فى الخارج أنه عنصر مادى ، فلا يجوز أن نقول عن الاشياء الشىء كما هو فى الخارج أنه عنصر مادى ، فلا يجوز أن نقول عن الانسان الذى يختلف بطبيعته عن طبائع الاشياء المادية ، أنه عنصر عقلى ؟

كذا أستخرج « لوك » النتيجة الحتمية التى تلزم عن علم الطبيعة النيوتونى • والتى يرتكز عليها ليقيم حق الافراد فى الحـرية السياسية والدينية على السواء • وبالتالى يقيم نظريته فى الدولة وفى الكنيسة •

فلئن كان الانسان عنصرا عقليا ، بالقياس الى دنيا الطبيعـة التى قوامها عناصر مادية ، اذن فالانسان أنسان بعقله أو بروحه ، لا بجسده ، لان الجسد هو كسائر الاشياء المادية عنصر مادى مثلها ، الجسم يتحرك وفق قوانين الحركة التى أستخلصها نيوتن • أما العقـل فعنصر مختلف لا تسرى عليه ما تسرى على المادة من قوانين الحركة •

وهو عنصر أولى بسيط التكوين لا يتجزأ ولا يتحلل • الموت يتناول الجسد وحده أما الروح فخالدة • والدين يعنيه هذا العنصر من الانسان ، هذا العنصر البسيط غير المتحلل الذى يكتفى بذاته ويستقل بوجـوده • ولهذا يقول لوك أن الدين فردى خاص استنبطه من ذاتى ويستحيل على أنسان آخر فى الدنيا بأسرها أن يهدينى فى الدين سراطا مستقيما اذا لم تهدينى نفسى ، أن الاتصال بينى وبين سائر الناس ، وبينى وبين الطبيعة

أنما يكون بواسطة الجسد وما فيه من حواس ، أما العنصر العقلى فى داخلى فهو كائن قائم بذاته ، يشعر بنفسه • يقول لوك فى رسالته عن التسامح « أن الطريق الضيق الذى لا طريق سواه ، والذى يؤدى الى السماء ، لا يعرفه القاضى بأفضل ما يعرفه كل أنسان بنفسه ، لذلك لا أستطيع أن أتخذ من هذا القاضى — وأنا مطمئن — هاديا يهدينى ، لاننه قد يكون فى جهل بالطريق مثل جهلى ، واليقين هو أنه أقل أهتماما بنجاتى منى بنجاة نفسى ، لهذا كان روح الفرد من شأن صاحبه وحده دون سواه ، ولا بد أن يترك وشأنه فيه » •

هذه النتيجة الهامة والبعيدة المدى استنبطها لوك من علم الطبيعة النيوتونى ، فالتفرقة بين الطبيعة من جهة وادراك الانسان لها من جهة أخرى • تؤدى الى الاعتراف بالضمير الانسانى مشرعا لصاحبه وحكما له فى صوابه وضلاله ويدعم هذا التسامح الدينى الذى يريده لوك ، ويحرم على السلطان المدنى التدخل فى عقيدة أى فرد من الافراد •

نفس النتيجة نجدها فى السياسة ، لانه اذا استحالت الصلة بين روح وروح ، بين عنصر عقلى فى فرد وعنصر عقلى آخر فى فرد آخر ، كان المجتمع المدنى — كالمجتمع الدينى — قوامه أفراد مستقل بعضهم عن بعض ، كل فرد منهم وحدة قائمة بذاتها ، يمكن أن تقوم وحدها حتى ولو أنعدم الاخرون جميعا • فالقوانين المدنية عرف يتفق عليه الافراد ولا يجوز أبدا أن تفرض عليهم من الخارج فرضا بغض النظر عن رضاهم ، القانون المدنى سنده الوحيد هو قبول العنصر العقلى فى الانسان ، ولما كان كل عنصر عقلى فردا مستقلا عن زميله كانت أغلبية الاراء هنا هى السند الذى

يستند اليه القانون المدنى ، وهكذا يبنى المجتمع بموافقة أعضائه فليس فى الانسان ما يبرر قيام الدولة الا رضى الانسان نفسه ، أى أنه ليس جزءا من طبيعته أن يتصل بغيره كما ذهب أرسطو وغيره حين زعم أن الانسان اجتماعى بطبعه لا بمجرد رضاه وموافقة .

ومن هنا نشأت المقدمتان اللتان استندا اليهما « اعلان الاستقلال » فى الولايات المتحدة ، وهما ولد الناس احرارا وسواسية ، وأساس الحكومة هو موافقة المحكومين على قيامها .

ولد الناس أحرارا وسواسية ، لان العنصر العقلى — فى مذهب لوك — يولد صفحة بيضاء ، ثم تأتى الخبرات عن طريق الحواس فتؤثر فى تلك الصفحة ، وبذلك يبدأ الاختلاف بين الناس فى مدى خبرتهم ، لكنهم من حيث الحالة الطبيعية متساوون فلم يولد واحد منهم وفى عقله ما ليس فى عقل الاخر . وما دامت نظرية جاليليو ونيوتن فى الطبيعة تجعل الظواهر المحسة غير حقائق الاشياء فانه يترتب على ذلك تصور حديث للانسان ذهب اليه لوك وأخذه عنه قادة الثورة الامريكية وهو هذا : « ليختلف الناس ما شاءت لهم حظوظهم فى تركيب المخ وفى الطبقة الاجتماعية وفى الثراء وفى درجة التعليم وفيما شئت من نواحى الحياة ، ولكن كل أنسان رغم هذا التفاوت .

خصائص عصر النهضة والعصر الحديث والمعاصر

يتميز القرن السادس عشر أى عصر النهضة بذلك التفاعل الفكرى والعقائدى ومرجع ذلك الى تلك التفاعلات الثقافية التى كانت بمثابة أرهاصات للنهضة وللبعث الحضارى الجديد فى أوربا ، ومن عوامل النهضة

الاوربية الحديثة تلك المقومات الذاتية ثم تلك المؤثرات الحضارية الاخرى اى تلك المقومات والعناصر الخارجية • فلقد كانت لحركة النقل والترجمة عن العربية واللاتينية واليونانية الى اللغات الاوربية أثره الواضح فى التعرف على ألوان المعرفة والتراث الثقافى ثم الى تلك الجهود الرائدة فى مجالات الكشف والابتكار العلمى التى دعت الى تحكيم العقل والرغبة فى البحث والى احترام الذاتية والكيان الفردى •

لقد كان أنهيار الامبراطورية البيزنطية وفتح القسطنطينية عام ١٤٥٣ م نقطة تحول من العصر الوسيط الى العصر الحديث ، وما ترتب عليه من هجرة علمائها لايطاليا • ومن أيطاليا أنشرت الثقافة الاغريقية واللاتينية • قفزت فرنسا وانجلترا والمانيا وهولندا بفضل أختراع جوتنبرج لالة الطباعة كانت هناك نهضة حقيقية عودة الى الثقافة القديمة وثورة على العصر الوسيط من أدب وفن وفلسفة وعلم ودين • ولكن الاثر لم يكن مطابقا تمام المطابقة ، فلقد كانت الثقافة اليونانية تشوبها بعض الإفكار الوثنية أما فى العصر الحديث فالثقافة فيها تعكس صورة الانسان الذى يعيش على فطرته وعلى سجيته بما يوافق الطبيعة فتاصلت النزعة الانسانية والمذهب الانسانى والمذهب الطبيعى ، ومما ترتب على ذلك الانسانية والمذهب الانسانى والمذهب الطبيعى ، ومما ترتب على تلك النزعات الجديدة سلخ الفلاسفة عن الدين ودعوى الى الانفكاك عن سطوة الكنيسة ، كما أن الاكتشافات العلمية لحقائق ومظاهر الكون والكوكب والشموس عمل على أفصام العلاقة بين الدين والعلم •

لقد دارت محاور الفلسفة ومباحثها فى عصرنا الحديث حول مشكلات أساسية وجوهرية تتركز فى مشكلتين هامتين أولهما مشكلة الحرية وثانيهما

مشكلة معرفة النفس أو الذات وتنوعت الاتجاهات والمدارس الفلسفية وتعددت المذاهب وتتابع الفلاسفة بصددها هاتين المشكلتين •

ويمكن أن نحدد تلك التيارات أو النزعات الفلسفية فى أربع تيارات هى :

أولا : تيارات الفلسفة التاريخية :

وتعتبر أن الانسان لا طبيعة له أو ماهية فردية أو كيان شخصى وكل ما يعنيها هى أن المسألة مجرد تاريخ مجتمع وحضارة ومعين الانسان يسير حسب قوانين تاريخية اجتماعية واقتصادية وهذه القوانين ثابتة وحكيمة ويمثل هذه الفلسفة كثير نذكر منهم أوجيست كونت صاحب الفلسفة الوضعية وهيجل صاحب الفلسفة المثالية وماركس صاحب الفلسفة المادية التاريخية •

ثانيا : تيارات الفلسفة الترنسندنتالية النقدية :

وقامت لتفسير القيم الروحية ومعالم الوجود والمعرفة بواسطة قوة عليا فى الانسان يبلغها الانسان بالاخلاق والعمل وتمثل هذه الفلسفة كانط صاحب الفلسفة النقدية وشوبنهور وشلنج •

ثالثا : تيارات الفلسفة العلمية :

وكانت نتيجة للتطور العلمى البارز فى المعرفة ، فلقد كان لاراء داروين عن التطور والبقاء للاصلح واصل الانواع وآراء لامارك وغيره حول الوراثة اثره الواضح فى أعادة صيغة العلوم واستقلالها وانسلاخها والنزعة الى التخصص الدقيق فيها ، لقد تغيرت مقولات العلم والمعرفة التى كانت سائدة من قبل وتخلصت من نزعة الانتماء للميتافيزيقا أو ما بعد

الطبيعة وأصبحت أعادة صياغة للعلم من جديد ومن أبرز فلاسفتهابوانكاريه واينشتين •

رابعا — تيار الفلسفة الوجدانية :

فى غمار الصراع المذهبى بين الفلاسفة والفلسفات المتعارضة بين المثالية المطلقة وبين المادية والانتقادية والتاريخية برزت الفلسفة الوجدانية على يد برجسون تسعى للكشف عن الحياة الباطنية للانسان الفردى وليس بالنسبة لتاريخ أو للمجتمع فحسب •

لقد كانت هذه الفلسفة رد فعل للفلسفات التى أرادها الفلاسفة الاخرون أمثال ديكارت وكانط وكونت وهيجل وماركس وبوانكاريه ، ماتت بموقف جديد يسعى الى معارضة الفلسفات السابقة ويستهدف اظهار الواقع النفسانى فى أصالته وارادته الحرة المباشرة لقد مهد لهذه الفلسفة بليز بسكال ومين دى بيران وبلورها برجسون وكأنها أمتداد عميق يعود بنا الى النزعة الافلاطونية العميقة التى تستبطن النفس وتنكشف بالهامها المعرفة والوجود •

لقد كانت الفلسفة الحديثة ثورة على الفلسفة فى حد ذاتها • ففى أتجاه الفلسفة ومعارضتها للميتافيزيقا الارسطية القديمة صرح ميتافيزيقا جديدة الى جانب تشابك وتعقد مباحثها وعلاقاتها بالعلم والدين بين التأييد والخصومة التى بلغت حد الانكار وتميزت الفترة الحديثة من تاريخ الفكر الفلسفى بخصوبة أعلامها ونبوغ مذاهبهم •

ونتبين من خلال استعراضنا فى حينه تلك المذاهب الفلسفية وتلك الشخصيات الفلسفية البارزة :

وثمة أشارة يجدر بنا أن نشير اليها وهى أنه فى مختلف العصور الفلسفية وعلى مدى تاريخها الطويل لم تستقل الفلسفة عن المذاهب القديمة فى جدورها أو أصولها ، فهما حاول الفلاسفة المحدثين أو المعاصرين النيل من أعلام الفكر الفلسفى اليونانى أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو فان مذاهبهم الفلسفية لم تخرج عن دائرة السابقين سواء بالمعارضة أو التحوير أو الترديد .

كما ظهرت حدة الصراع بين الفلسفة والعلم بحجة أن العصر الحديث يرفض الابحاث النظرية ليفسح المجال للاكتشاف العلمى والابتكار التكنولوجى ومن ثم سادت النزعة التجريبية والاستقرائية فى مواجهة المنهج بالقياس القديم وللحق وللحقيقة نقول أن الاخرين فى تصديقهم العلوم الفلسفية ومباحثها ومنطق بحثها لم يفضلوا أتجاها ما أستحدث فى العصر الحديث بل ثمة قرائن وأشارات واضحة تماما ثبتت من أستخدام كافة الطرق والمناهج المنطقية فى المباحث الفلسفية القديمة ثم تطورت وأتسعت آفاق الفلسفة والمعرفة الفلسفية عامة فشملت فى عصرنا الحديث العديد من فلسفات العلوم والمناهج وكذا مباحث الفلسفة وموضوعاتها ويتعين علينا لذلك أن نشير الى تلك السمات الاساسية فى التفكير الفلسفى عند المدارس المختلفة وقد تشوب نظريتها هذه النزعة الاقليمية فنجد أن الفسفة الانجليزية تتميز بأنها فلسفة تجريبية حسية تستند الى الاحساس الخارجى وادراك معطيات الحس أما بالنسبة للفلسفة الالمانية فنجد تلك المثالية التى تطلبت عليها فنجدها تستهدف النطق المثالى . أما بالنسبة للفلسفة الفرنسية فنجدها تتميز بفعاليتها وبنزعتها الشخصية أو الفردية .

وهكذا بالنسبة للفلسفة الامريكية فنجدها فلسفة برجماتية علمية تستهدف المنفعة فحسب •

ولعل هذا التصنيف السابق يشوبه كما أسلفنا نوع من التعسف الفعلى أو الدوجمانية ولكنها سمات وخصائصه بارزة على العموم •

وجدير بالملاحظة أن الفيلسوف فى عصرنا الحديث لم يعد مستغرقا فى تأملات فحسب أو فى متاهات بيزنطية بل يدرك تماما ما يدور من تطور وتحولات ومتغيرات فى العالم والعصر والبيئة الذى يعيشه لذا نجد التجربة والمعرفة والبرهان اساس البناء أو النسق الفلسفى وليست التصورات أو المقولات البعيدة عن الواقع فالحياة توحى للفيلسوف بمذهبه وفلسفته ومعرفتـــه •

وازاء هذه النظريات الفلسفية والمذاهب الفكرية المتصارعة يتعين علينا التعرف على طبيعتها وأصولها وغايتها فى أطار حياد موضوعى وموقف نقدى لا مداحين ولا قداحين •

فليس غريبا فى عصرنا الحديث أن تنشأ تلك التيـــارات والمذاهب والنظريات الفلسفية التى تحدث دويا هائلا فى حياة الانسان ومن أبرز هذه النزعات الفلسفية الفلسفات الوجودية ، وترمى من وراء عرضها فى البرنامج الدراسى توضح معنى الوجودية فى ذهن القارىء العربى حتى تكون لديه فكرة موضوعية ونظرة فاحصة قائمة على دراسة وفهم مستنير حتى لا يكون قبوله لها قائما على دراسة وفهم مستنير حتى لا يكون قبوله لها قائما على أندفاع أعمى أو تمرد جامح أو على العكس من ذلك نحو رفضها ومعارضتها لمجرد المعارضة فمما لا شك فيه أن الدراسة الفلسفية والمنهج العقـــلانى يفترض أساسا الموضوعية والحياد والنقد والتأمل •

ويتعين علينا منذ البداية أن نفرق بين الفلسفات الوجودية وبين الفلسفة الوجودية ، وذلك أن الفلاسفة الوجوديون يختلفون فى مذاهبهم الوجودية وعلى هذا فالنزعة العامة أو التيار الاساسى هو الوجودية أما المذاهب الفلسفية فينتمى الى كل فيلسوف وجودى على حدة ، كما ينبغى أيضا أن نفرق بين الوجودية وبين فلسفة الوجود • لان فلسفة الوجود تتعلق بمبحث الوجود أو الانطولوجيا بينما الفلسفة الوجودية تعنى بالدرجة الاولى مشكلة الانسان ••• وجوده ••• وحريته ••• أما الفلسفة الوجودية فتعنى البحث فى الوجود الخاص من حيث هو كذلك وسنفرد شرحا لتيار الفلسفة الوجودية من خلال سارتر فيما بعد • وسنتناولها على سبيل المثال لا الحصر • —

المـــذهب الحســـى

ديفيـــد هيـــوم

(١٧١١ — ١٧٧٦)

شغف بالفلسفة منذ صباه،حتى ضحى بالتجارة.كان يطمح الى أن يقيم مذهبا يضارع العلوم الطبيعية دقة واحكاما بفضل تطبيق منهج الاستدلال التجريبى . فسافر الى فرنسا وهو فى الثالثة والعشرين ومكث بها ثلاث سنين يفكر ويحرر وعاد الى أنجلترا ، وبعد سنتين (١٧٣٩) نشر مجلدين من « كتاب الطبيعة الانسانية » الاول فى المعرفة والثانى فى الانفعالات . وفى السنة التالية نشر المجلد الثالث والاخير فى الاخلاق ، فأشبه باركلى فى التبكير العقلى . وكتابه هذا يطرق الموضوعات التى طرقها لوك . ولكنه جاء معقد الاسلوب عسير الفهم . فلقى أعراضا عاما تأثرا له هيوم تأثرا عميقا فتحول الى تحرير المقالات القصيرة الواضحة ونشرها فى ثلاثة مجلدات بعنوان « محاولات أخلاقية وسياسية » (١٧٤١ ، ١٧٤٢ ، ١٧٤٨) فاصابت نجاحا وكان قد عاد الى كتاب الطبيعة الانسانية فخففه ويسره ، فأخرج كتاب « محاولات فلسفية فى الفهم الانسانى » (١٧٤٨) وضحت فيه أراؤه عن ذى قبل ، ثم عدل عنوانه هكذا « فحص عن الفهم الانسانى » وأستأنف الكتابة فى الاخلاق والسياسة فنشر (١٧٥١) كتابا بعنوان فحص عن مبادىء الاخلاق هو موجز القسم الثالث من كتاب الطبيعة الانسانية ونشر (١٧٥٢) كتابا آخر بعنوان مقالات سياسية . ثم توفر على تدوين تاريخ بريطانيا العظمى فأظهره فى ثلاثة مجلدات (١٧٥٤ ، ١٧٥٦ ، ١٧٥٩) نالت أعجابا كبيرا . وكان فى تلك الاثناء يعالج مسألة الدين ، فصنف حـوالى ١٧٤٩

محاورات فى الدين الطبيعى لم يشأ أن تنشر فى حياته ، فنشرت بعد وفاته بثلاث سنين ، ولكنه نشر (١٧٥٧) كتابا أسماه « التاريخ الطبيعى للدين »

وبعد ذلك شغل منصب كاتب السفارة البريطانية بباريس (١٧٦٣ — ١٧٦٥) فكان موضع حفاوة الاوساط الفلسفية والادبية • وعاد الى وطنه (١٧٦٦) وبصحبته روسو الذى كان يطلب ملجأ فى أنجلترا ، وأنزله ضيفا فى بيت له • ثم عين وزيرا لاسكتلندا (١٧٦٨) ولكنه اعــتزل الوزارة فى السنة التالية ، وأقام بمدينة أدنبره مسقط رأسه ، وتوفى بها •

المعــــرفة :

(أ) يدور تفكير هيوم على تحليل المعرفة كما تبدو للوجدان خالصة من كل أضافة عقلية ، وفقا للمبدأ الحسى ، وعلى تقدير قيمة المعرفة تبعا لهذا التحليل ومن جهة صلاحيتها لادراك الوجود مع العلم « بأن شيئا لا يحضر فى الذهن الا أن يكون صورة أو ادراكا » على ما يقضى به المبدأ التصورى • فمذهبه يرجع الى نقطتين : حسية وتصورية ، كمذهب لوك ومذهب باركلى الا أنه أدق تطبيقا للمبدأين وأكثر جرأة فى مواجهة نتائجهما الشكية ، حتى أعلن الشك صراحة •

(ب) المعرفة فى جملتها مجموع ادراكات أي أفكار بلغة ديكارت أومعان بلغة لوك وباركلى • والادراكات منها أنفعالات ومنها أفكــار أو معــان ومنها عــلاقات بين المعانــى بعضها والبعض ، وبينها وبين الانفعالات • فالانفعالات هى الظواهر الوجدانية الاولية ، أو هى أدركاتنــا القويــة البارزة مثل أنفعالات الحــواس الظاهرة ، واللــذة والالم فى « انفالات التفكير » التى تحدث تبعا للذة والالم ، كالمحبــة والكراهيــة ، والرجاء

والخوف • والمعانى صور الانفعالات ، لذا كانت أضعف منها • والقاعدة فيما يخصها هى أن ليس للمعنى من قيمة الا أن يكون صورة أنفعال أو جملة أنفعالات ، فاذا لم يكن كذلك كان مركبا صناعيا يجب الفحص من أصله ويجب تبديده • ومن هذا القبيل المعانى المجردة ، وهيوم يرفضها رفضا باتا ويصطنع الاسمية مثل باركلى ، فيتحدث نفس حديثه ويسوق نفس الامثلة • ويقول : « أن معانينا الكلية جميعا هى فى الحقيقة معــان جزئية مرتبطة باسم كلى يذكر اتفاقا بمعان أخرى تشبه فى بعــض النقط المعنى الماثل فى الذهن » فاسم فرس مثلا « يطلق عادة على أفراد مختلفة اللون والشكل والمقدار ، فبمناسبته تتذكر هــذه المعانى (أو الافــراد) بسهــولة » •

عـــــلاقة التشــابه :

والعلاقات تنشأ بفعل قوانين تداعى المعانى ، أى قــوانين التشابه والتقارن فى المكان والزمان ، والعلية • هذه القوانين هى القوانين الاولية للذهن ، تعمل فيه دون تدخل منه وهى بالاضافة اليه كقــانون الجــاذبية بالاضافة الى الطبيعة فيهيوم يزيد على لوك أن لنس للذهن فعل خاص فى المضاهاة والتركيب والتجريد التى هى وسائل تكوين المعانى ، ويقصر وظيفة الذهن على مجرد قبول الانفعالات فتحصل منها المعانى حصولا آليا بموجب قوانين التداعى والعلاقات التى تؤلف العلوم نوعان : علاقات بين انفعالات قائمة فى أن بعض الانفعالات علل والبعض الاخر معلومات • كما هو الحال فى العلوم الطبيعية ، وعلاقات بين معان وهى التى تتألف منها الرياضيات • فيتعين النظر فى كل من هذين النوعين •

عـــــلاقة العليـــة :

أما العلوم الطبيعية فقيمتها تابعة لقيمة علاقة العلية ، وهذه العلاقة هى التى تسمح لنا بالاستدلال بالمعلول الحاضر على العلة الماضية ، وبالعلة الحاضرة على المعلول • ولكنها عديمة القيمة ، فانها ليست غريزية ، وليست مكتسبة بالحس ، أو الحس الباطن ، أو بالاستدلال لقد بين لوك أن ليس فى الذهن شىء غريزى • والحواس تظهرنا على تعاقب الظواهر الخارجية ولا تظهرنا على قوة فى الشىء الذى يسمى علة يحـــدث بها الشىء يسمى معلولا : فأنا أرى كرة البليارد تتحرك ، فتصادف كـــرة أخرى ، فتتحرك هذه ، وليس فى حركة الاولى ما يظهرنى على ضرورة تحـــرك الثانيـــة • والحس الباطن يدلنى على أن حركة الاعضاء فى تعقب أمر الارادة ، ولكنى لا أدرك به ادراكا مباشرا علاقة ضرورية بين الحركة والامر ، ولا أدرى كيف يمكن لفعل ذهنى أن يحرك عضوا ماديا • وأخيرا ليس يمكن القـــول بأن رابطة العلية مكتسبة بالاستدلال •••

ان الفلاسفة الذين يدعون أن الشىء الذى يظهر للوجود علة بالضرورة والا كان علة نفسه أو كان معلولا للعـــدم ، يفترضون المطـــلوب ، أعنى استحالة استبعاد البحث عن العلة • يجب البرهنة على ضرورة العلة قبـــل الاحتجاج ببطلان وضع هذه العلة فى الشىء الذى يظهـــر الوجـــود أو فى العـــــدم •

وعلى هذا فمبدأ العلية لا يلزم من مبدأ عدم التناقض ، ولا تناقض فى تصور بداية شىء دون رده الى علة • أن معنى العلة غير معنى البـــداية ، وليس متضمنا فيه • ومن الممكن للمخيلة أن تفصل بين معنى العلة ومعنى ابتداء الوجـــود •

تم أن معنى العلة ومعنى المعلول متغيران ، ويستحيل علينا أن نعلم مبدأيا معنى المعلول من معنى العـلة : « ان آدم قبـل الخطيئـة ، مهما افترضنا لقله من كمال ، ما كان يستطيع أبدا أن يستنتج مبدئيا من ليونة الماء وشفافيته أنه يخنقه . يستحيل على العقل ، مهما دقت ملاحظته ، أن يجد المعلول فى العلة المفترضة لان المعلول مختلف بالكلية عن العلة فلا يمكن استكشافه فيها بل أن الاستدلال لا يخولنا الحق فى توقع نفس المعلولات بعد نفس العلل اذ ليس فى وسع العقـل أن يبرهن على أن الحـالات غير الواقعة فى تجربتنا يجب أن تشابه الحالات التى جربناها كما أنه ليس فى وسع التجربة نفسها أن تبرهن على وجوب التشابه بين المستقبل والماضى من حيث .. أن التجربة نفسها قائمـة على هذا الافتراض وكل ما هنالك أن العلة شىء كثر بعده تكرار شىء آخر حتى أن حضور الاول يجعلنـا دائما نفكر فى الثانى وعلى ذلك تعود علاقة العلية الى عـلاقتى التشـابه والتقارن ، فهاتين العلاقتين هما الاصليتان ، وعلاقة العلية مجـردة عادة فكرية من نوعهما ، وما يزعم لها من ضرورة ناشىء من أن العادة تجعـل الفكر غير قادر على عدم تصور اللاحق وتوقعه اذا ما تصور السابق .

والنتيجة أن ليس يوجد حقائق ضرورية ومبادىء بمعنى الكلمة وأن العلوم الطبيعية ترجع الى تصديقات ذاتية يولدها تكرار التجربة .

الدقـة فى العـلوم :

وأما العلاقات التى بين المعانى فتتجلى فى الرياضيات . ويميز هيوم بين الحساب والجبر من ناحية والهندسة من ناحيـة أخرى ، فيقـول أن

الحساب والجبر علمان مضبوطان يقينيان لانهما قائمان على معنى الوحدة وهو معنى ثابت يسمح بتأليف مقادير والمعادلة بينها بما يطابق الواقع في حين أن الوحدات المكانية فى الهندسة (كالخط والسطح) ليس لها فى الواقع مثل ذلك الثبات ، وانما هى مقاربة له وليس لما يستنبط منها من نتائج سوى الاحتمال القوى •

هذا ما وصل اليه هيوم فى تحليل المعرفة ونقد العلوم • وأول ما يسترعى النظر قصره وظيفة الذهن على القبول ، وتفسير محتوياته تفسيرا آليا بقوة الانفعالات وضعفها وفعل قوانين التداعى • على أنه يعترف اذا كان التمييز بين الانفعالات والمعانى ميسورا عادة ، فقد يحدث أن تكون المعانى والانفعالات ضعيفة ، كما يشاهد فى حالة التخييل وبعض الامراض النفسية ، وحينئذ فاما ألا يبقى لنا سبيل للتمييز بين الحقيقة والخيال ، أو أن يقوم الذهن بهذا التمييز بناء على علامات مكتسبة من التجربة ، فيبين عن فاعليته • وهيوم يعترف أيضا بأنه قد يحدث أن نحصل على معنى دون انفعال مقابل ، كما اذا افترضنا عدة ألوان متضائلة بالتدرج ، وافتقدنا لونا من بينها ، فنحن نحس هذه الثغرة ونحصل على معنى هذا اللون ولو لم نره قط •

ثم ان طائفتى الانفعالات والمعانى تختلف فقط بالقوة بل بالطبيعة أيضا ذلك بأن معنى لذة ماضية أو ألم ماض لا يشبه تلك اللذة أو ذلك الالم كما تشبه الصورة الاصل أو ليس المعنى من نوع اللذة أو من نوع الالم فى الوجدان ، ولكنه تذكر أو تصور اللذة أو الالم أى أن اللذة أو الالم موضوع المعنى • فالمعنى فعل مخصوص يقتضى قوة مخصوصة •

ولابد من الاعتراف أيضا بقـوة مخصوصة تدرك التشابه والتقارن اللذين يجعل هيوم منهما قانونى الفكر اذ ليس هناك انفعالان يقابلانهما ويعتبران أصلا لهما . كذلك لابد من القول بقوة مخصوصة لتفسير الاسم الكلى ، اذ كيف يطلق على كثيرين اذا لم يكن فينا قوة تنتقل من جزئى الى آخر ولم يطلق على كثيرين الا اذا كانوا يتفقون فى النوع أو فى « بعـض النقط » كما يقول هيوم ؟ اذا كان هناك نوع ، ولو مؤقت على رأى لوك ، كانت له خصائص متضامنة تؤلف ماهية معقولة . وأخيرا ليست الاعتراضات التى يوجهها هيوم الى مبدأ العلية حاسمة : فاذا سـلمنا له أن الادراك الظاهرى لا يظهرنا على القوة التى تفعل .

واذا سلمنا جدلا أن الادراك الباطنى لا يظهرنا على علاقة ضرورية ترتبط حركات الاعضاء بأمر الارادة ، فاننا ندعى أن العقل يدرك هـذه العلاقة وضرورتها : أجل ان معنى العلة ومعنى المعـلول متغـايران ولكن المعلول موجود يظهر للوجود ، وبهذا الاعتبار هو لا يظهر بنفسه ولا بفعل العدم ، وانما يظهر بفعل موجود آخر هـو علته . واذا كان مبـدأ العلية لا يلزم من مبدأ عـدم التناقـض ، بمعنى أنه لا يسـتنبط اسـتنباطا مستقيما ، فانه يستند اليه من جهة أن منكره يقع فى التناقض اذ أنه يزعم أن ما يوجد ليس له ما به يوجد ، وهذا خلف .

والواقع أن مبدأ العلية أولى فى العقل ، وأن الاعتقاد به واحد عنـد جميع الناس وفى جميع الاعمار ، مع أن المـذهب الحسى يقضى بأن تكون قوة العادة معادلة لعدد التجارب وأن يتفاوت الاعتقاد بتفاوت التجربة .

فالفلسفة الحسية تنتهى الى الغاء العقل والغاء العلم الطبيعى لانها لا تعتقد بضرورة القانون وترد الشعور بالضرورة الى أثر العـادة • واذا كان هيوم اعتقد بقيمة مطلقة للحساب بحجة أنه قائم على علاقات بين معان لا بين انفعالات ، فقد نسى أن المعانى عنده ترجع الى انفعـالات ، وأن العلاقات تابعة كلها للتكرار والتـداعى ولقد كان الواب عليه حين بدا له يقين القضايا الرياضية ، أن يعود الى مبدئه الحسى ويكمله بالعقل • ولكنه لم يفعل •

الفـكر والوجـود :

الناحية الاخرى من مذهب هيوم الفحـص عمـا للمعرفة من قيمة موضوعية وماذا عسى أن يكون لهـا من هذه القيمـة وادراكنا قاصر على الظواهر ؟ لا يمكن أن يحضر فى الذهن سـوى ادراكات •• فيلزم أنه من الممتنع علينا أن نتصور أو أن نكون معنى شىء يختلف بالنوع عن المعانى والانفعالات فلنوجه انتباهنا الى الخارج ما استطعنا ، ولنثب مخيلتنا الى السماوات أو الى أقاصى الكون فلن نخطو أبدا خطوة الى ما بعد أنفسنا وفكرة الوجود لا يقابلها أى انفعال ، ولا فارق بين التفكير فى شىء والتفكير فى نفس الشىء موجود ونحن حين نتصوره موجودا لا نمنحه صفة جديدة وتبعا للظروف لهذا الموقف لا يبقى محل للحديث عن وجود الماديات والنفس والله ، اذ أن كل ما عدا الفكر مغيب عنا • ولكن هيوم ينظر فى هذه الامور ليبين تهافت الادلة التى تقدم على وجـودها ولتفسير اعتقادنا بهـذا الوجـود •

بأى حجة ندلل على أن ادراكات الذهن يجب أن تكون حادثة عن أشياء خارجية •• وأنه لا يمكن أن تحدث عن قوة الذهن ؟•• ان الذهن لا يجد فى نفسه سوى ادراكات ، فلا يستطيع أن يتحقق من ارتباط هذه الادراكات بأشياء لا يبلغ اليها •• وهل هناك شىء أكثر استعصاء على التفسير من النحو الذى قد يؤثر به جسم لا يبلغ اليها ••• وهل هناك شىء أكثر استعصاء على التفسير من النحو الذى قد يؤثر به جسم فى روح بحيث يحدث صورة فى جوهر مفروض فيه أنه من طبيعة جد مغايرة بل معارضة ؟ ولما كان مبدأ العلية نسبيا فلا نستطيع الاعتماد عليه للتدليل على وجود علل لانفعالاتنا • واذا كنا نعتقد أن فى الخارج أشياء مستقلة عن ادراكنا ، وأننا فى كل صباح نرى الشمس عينها التى سبق لنا رؤيتها ، فهذا وهم سببه افتراضنا أن الادراكات المتشابهة هى هى بعينها • واعتقادنا بوجود الاشياء شعور يصاحب الانفعال ولا يصحب الخيال ، هذا الشعور تصور للشىء أقوى وأدوم من تصور الخيال • وهو لا يتعلق بارادتنا،ولكن طبيعتنا تثيره فينا • ونحن نجهل القوى التى يتعلق بها التعاقب المطرد للظواهر ، ونجهل السبب الذى يجعلنا نتوقع نفس اللاحق بعد نفس السابق •

كذلك ليس لدينا انفعال مقابل للنفس أو للجوهر بالاجمال • ان الاعتقاد بالجوهر تابع للاعتقاد بالعلية : فاننا نرى جملة من الكيفيات مؤتلفة ، ونتعلم من التجربة أن هذا المجموع يتكرر ، فنتوهم الجوهر كعلة ائتلاف الكيفيات ، وعلة بقاء هذا الائتلاف أو تكراره فى ذهننا •

فما النفس الا جملة الظواهر الباطنة وعلاقاتها • ولا يمكن اثبات

ألانا بالشعور ، فانى حين أنفــذ الى صميم ما أسميه أنا أقــع دائما على ادراك جزئى على ظاهرة • بيد أن هيوم يعود فيقر بأنه لا يدرى كيـــف تتحد فى الذهن الادراكات المتعاقبة ، أى كيف نفسر الذاكرة وانفعالاتنــا ظواهر منفصلة ، وينتهى بالتصريح بأن هذه المسألة عسيرة جدا على عقله •

وينقد هيوم الادلة على وجود الله ، فيقول أن دليل الغائية المشهور قائم على تمثيل الكون بآلة صناعية وتمثيل الله بالصانع الانسانى ، ولكن الصانع الانسانى علة محــدودة تعمل فى جزء محدود ، فبأى حــق نمد التشبيه الى هذا الكل العظيم الذى هو الكون ، ونحن لا ندرى أن كل متجانسا فى جميع أنحائه ؟ ولو سلمنا بهذه المماثلة لمــا انهينا الى الالــه الذى يقصده الدليل ، اذ يمكن أن نستدل بما فى الكون من نقص على أن الاله مثناه كالصانع الانسانى ، وأنه ناقص يصادف مقاومة ، أو أنه جسمى وأنه يعمل بيديه ، أو يمكن أن نفترض أن الكون نتيجة تعاون جماعة من الالهة • واذا شبهنا الكون بالجسم الحى ، أمكن تصور الله نفسا كلية ، أو قوة نامية كالقوة التى تحدث النظام فى النبات دون قصد ولا شعور • أما دليه المحرك الاول ، فليس هناك ما يحتم تسليمه ونبذ المذهب المادى ، اذ قد يمكن أن تبدأ الحركة بالثقل أو بالكهرباء مثلا دون فاعل مريد •

وأما دليل الموجود الضرورى ، فلا يستند الى أصل فى تجربتنا من حيث أن التجربة لا تعرض علينا أنفعالا ضروريا •وأن المخيلة تستطيع دائما أن تسلب الوجود عن أى موجود كان • معنى الموجود الضرورى ثمرة وهم المخيلة التى تمد موضوع تجاربنا الى غير نهاية • فلم لا نمد المادة نفسها الى غير نهاية فنعتبرها الله ؟ وبأى حق نفترض الكون كــلا

محدودا حيث نبحث له عن علة مفارقة ؟ وأخيرا أن وجود الشر يعارض القول بالعناية الالهية • وليس وجود الشر محتوما كما يقولون ، اذ من الميسور جدا تصور عالم برىء من أسباب الشر التي نشاهدها فى عالمنا •

الدين :

بمثل هذه السفسطة ينذرع هيوم لاقصاء الحقائق والجواهر من الفلسفة بعد أن تسلم بالمبدأ الحسى وذهب الى نتيجة المنطقية فبلغ الى « الظاهرية » المطلقة التى ترد المعرفة الى ظواهر لا يربط بينها سوى علاقات تجريبية • وهذه الظاهرة هي الصورة التى يتخذها الشك فى العصر الحديث • وقد كان هيوم معجبا بقدماء الشكاك ، وكان ينعت نفسه بالشاك ويرى • أن الفلسفة هى هذا الشك • وأن الحياة العملية يكفى فيها وحى الغريزة فلا صلة بين الحياة والفلسفة ، حتى لقد قال : « ما من طريقة استدلالية أكثر شيوعا ، ومع ذلك ما من طريقة أجدر باللوم من أدحاض فرض ما بعواقبه الخطرة على الدين والاخلاق • ان الرأى الذى يؤدى الى خلف هو رأى كاذب من غير شك ، ولكن ليس من المحقق ان الرأى كاذب لكونه يستتبع عاقبة خطرة » •

الاخـــــلاق :

فاذا بحث فى الاخلاق نقد المذهب العقلى وأسلم نفسه لوحى القلب والعاطفة كما يقول • فعنده أن الحكم الخلقى ينشأ حين نتصور فعـــلا ما بجميع علاقاته فتقوم فينا عاطفة أقرار أو أنكار ، فنقول عن الفعل أنه خير أو شر لا لكونه كذلك فى ذاته لنوع تأثرنا به • وليس يصدر الا قرار

أو الانكار عن الانانية ، بدليل أننا نقر أفعالا لا تفيدنا شخصيا • أو ننكر أفعالا مفيدة لشخصنا • الواقع أن الذى يصدر أحكاما أخلاقية ينزل عن وجهته الخاصة ويتخذ وجهة مشتركة وبين الاخرين • فتجىء أحكامه كلية • فاساس الاخلاق التعاطف ، أو عاطفة الزمالة أو « الانسانية » التى تحملنا على محبة الخير للناس جميعا • واذا كانت الميول الخيرية أرفع من الميول الانانية ، وكانت هذه مذمومة وتلك ممدوحة • فليس يرجع ذلك الى طبيعتها، بل الى عموم منفعتها • ولما كانت الاخلاق صادرة عن الغريزة ، كانت أصولها واحدة عند الجميع ورجعت الاختلافات الى أختلاف الظروف ، فالمحبة الابوية مثلا غريزة ، وقتل الاطفال مظهر من مظاهرها فى بلد جـــد فقــير •

المـــذهب النقـــدى

كانـــط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤)

فيلسوف ألمانى استطاع بحياته ومؤلفاته أن يخلف فى الحياة العقلية أثرا باقيا • سواء فى عصره أو فى الاجيال التى جاءت بعده ، وقد وصفه أحد الكتاب بأنه مفكر هذا العالم بفكره أشد مما هزه معاصره فردريك الاكبر بالرغم من جيوشه ومدافعه تعتبر فلسفته ثورة كفلسفة ســقراط الذى صرف الانسان عن دراسة الكون الى دراسة النفس فقد حدد كانط مهمة الفيلسوف تحديدا دقيقا فهو لا يعنيه أن يستكشف مبادىء الوجود ولا أن يحصل لنفسه نظرة العالم بقدر ما يعنيه أن يبحث فى قوة العقل ليتبين أختصاصه وحدوده ومداه وأن يلتمس شروط المعرفة الانسانية •

لا غرابة أذن أن يجمع مؤرخى الفكر الفلسفى على أن أقطاب الفلسفة منذ العصر اليونانى القديم حتى العصر الحديث أربعة : أفلاطون ، أرسطو وديكارت ، وكانط •

ولد كانط فى ٢٣ ابريل سنة ١٧٢٤ من أبوين فقيرين على جانب كبير من التقوى • بعد الدراسة الثانوية أختلف الى كلية الفلســفة بجامعة كونجسبرج طالبا للاهوت ولكن أقباله على دروس الفلسفة العامة كان أكثر من أقباله على دروس اللاهوت • وكان كانط فى فجر حياته واقعا تحت تأثير فلسفة وولف وليبنتز وفى عام ١٧٥٥ نشر رسالة عنوانها : التاريــخ الشامل للطبيعة نظرية السماء ابتدأ فيها بأفكار نيوتن ودافع عن وجهة نظر ليبنتز التى تقول بأن الطبيعة فى حركتها تخضع لمبدأ العلة الكافية •

قرأ كانط بعد ذلك الفلاسفة الانجليز : شافتسبرى وهاتسبسون وهيوم وأعجب بما لديهم من حرية فى التفكير وما وجده لديهم من آراء فلسفية مستقلة عن الدين • وأخذ عنهم فكرة أنه يجب على العقل أن يقاوم ميله الطبيعى الذى يدفعه الى بناء مذاهب عقلية شامخة والى الاندفاع وراء التفكير المجرد الذى يبعده عن الواقع • كما تأثر بقول هيوم أن العلة غير مرتبطة أرتباطا ضروريا بالمعلول • وبأنه ليس هناك الا العادة أو التجربة التى توهمنا بهذا الارتباط لكنه لم يوافق هيوم فى النتائج الشكية التى أنتهى اليها •

كما أعجب كانط بدعوة جان جاك روسو الى الارتماء فى أحضان الطبيعة وتفرقته بين العاطفة والعلم وأحتكامه الى الشعور الباطنى • وكانت قراءاته لكتابى روسو العقد الاجتماعى وأميل أثرها فى توجيه

وفى يوم ١٩٧٠ تولى كرسى الفلسفة فى جامعة كونسترج وظهر له صورة ومبادىء العالم المحسوس والعالم العقلى وهو يتضمن الخطوط العريضة للمذهب النقدى ويقرر أن الصور والبادىء التى تمثل الشروط التى يجب توافرها لمعرفة الاشياء المحسوسة ينبغى أن تكون صادقة على كل تجربة وفى جميع الحالات وأقتصر فى هذه الفترة من تفكيره الفلسفى على معالجة صور ••• ومبادىء الحس فقط (المكان والزمان) أما تطبيق هذه الصور وتلك المبادىء على ميدان العقل فلم يظهر الا بعد ذلك فى كتابه نقد العقل الخالص النظرى حيث يوضح أن الفكر حاصل بذاته على شروط المعرفة وأن العالم يدور فى فلك الفكر ، لانه هو الذى يعرف الواقع ولا

وجود لهذا الواقع المحسوس الا من خلال الذات العارفة وشروطهاومقولاتها قدم كانط بعد ذلك ملخصا شافيا لمذهبه الفلسفى فى كتاب آخر له ظهر بعده بعامين هو تمهيدات لكل ميتافيزيقا مستقبلة تطمع فى أن تكون علما • سلك منهجا تحليليا بدأ فيه من الواقع وأنتهى الى المبادىء العامة على عكس المنهج التأليفى الذى أتبعه فى نقد العقل الخالص النظرى الذى بدأ فيه من المبادىء وانتهى الى الوقائع •

وفى مجال الفلسفة الاخلاقية نشر كانط سنة ١٧٨٥ كتابه « أسس ميتافيزيقيا الاخلاق » ثم كتابه : نقد العقل الخالص العملى وذهب الى أن القواعد الاخلاقية مصدرها الاخلاق لا التجربة وأن هذه القواعد تتصف تماما كما هو الحال فى الشروط الاولية التى يضعها العقل لمعرفة العالم الحسى ، بالعمومية والضرورة ، فالعقل هو الذى يمدنا بمعنى الواجب كما يمدنا بشروط المعرفة • وقد كان كانط مجددا فى نظريته الاخلاقية وفصل بين ميدانى الاخلاق والدين وفى عـــام ١٧٩٠ نشر كتابه نقد الحكم الذى يمثل وجهة نظره فى علم الجمال ومحاولة للتوفيق بين الضرورة العقلية النظرية وبين الحرية•

وفى عام ١٧٩٤ الف كتابه : الدين فى حدود العقل وحده أوضح فيه أهمية المسيحية باعتبارها دين العاطفة الذى يقوم على التصورات الاخلاقية المثالية البعيدة عن التزمت والكهانة وقد أثار هذا الكتاب سخط رجال الدين والملك فردريك وفى عام ١٧٩٥ نشر كتابه مشروع السلام الدائم ثم أعتزل حياته الجامعية بعد أربعين عاما من العمل الجامعى وشعر بتدهور قـــواه العقلية وتوفى عام ١٨٠٤ •

فلسفته :

تعتبر فلسفة كانط نقطة تحول فى افكر الفلسفى بأسره ، اذ لا يكـــاد الباحث أن يتصدى لفيلسوف حديث أو معاصر حتى يلمس من قريب أو بعيد أثر فلسفة كانط • وقد تميزت فلسفته بانها نقدية وذلك لانه أهتم بنقد العقل البشرى فى مختلف جوانب نشاطه والنقد عنده يدل على الدراسة التحليلية بقصد الكشف عن مقومات العقل البشرى للوصول الى الاسس العامة التى يستند اليها العلم والتى بدونها لا يمكن أن تنهض تجربة علمية ، والقواعد الراسخة التى لا يمكن •• أن تتحقق الاخلاق متمثلة فى السلوك الانسانى السوى الا وهى مرتكزة عليها •

فالنقد لا يقتصر على المعرفة أو على الاخلاق وأنما الحياة كلها بما فيها من معرفة وأخلاق وجمال وسياسة •

يدعو كانط الى الوضوح فى الفهم والسلامة والتفكير ، لا على أساس حشد المعلومات وأنما على دعامة من منهج يعول فيه على النظرة العقليـــة النقية التى لا يشوبها شائبة من أنفعال أو رغبة شخصية • ومن أحاديثه عن المنهج الذى يجب أتباعه فى تدريس الفلسفة بالذات : يقول أننا حين نتصدى لدراسة فيلسوف ، فينبغى لنا الا نتخذه مثلا والا نتبع آرؤاه مهما يكن فيها من سحر وطلاوة ، وأنما خير لنا أن نقف منه موقف حياد وأن نتغلغل فى أعماق فكرة ، ثم نحكم بعد ذلك على هذه الافكار حكما منصفا •

فهو يدعو الى الوقوف موقف النقد والتحليل من الفكر ، موقف العالم من الطبيعة ، ومن هنا كانت دعوته الى اتباع نظام صارم دقيق فى الدراسة والبحث • وقد بدأبنفسه فكانت حياته نموذجا للاستقامة والاعتدال والدقة .

أستهل كانط دعوته الفلسفية بضرورة النظر الى التجربة نظرة فاحصة قبل التطلع الى التأمل الخالص والى ضرورة تمرس الانسان بالتفلسف قبل دراسته المذاهب الفلسفية المختلفة وكان يعلن أنه ليس هنالك فلســفة مكتملة •

قطع كانط صلته بالفلسفات القطعية التى تعتمــد على الميتافيزيقا القديمة والتى تستند الى فكرة ثباتة فى فهم الاشياء والحياة لا تحيد عنها ، وكان معنى هذا أيذانا بالدعوة الى نظر فلسفى جديد يقوم على النقد • أقتناعا منه بأنه لا سبيل الى أن نخطو بالدراسات الفلسفية خطوات الــى الامام الا بالتحليل • وقد أعتمد فى ذلك على القاعدة الاساسية التى عرض لها فى رسالته صورة العالم الحسى والعالم العقلى وهى أن الصور والمبادىء التى تعد الشروط الضرورية لكى يمكن لشىء أن يكون موضوعا لمعرفتنـــا يجب أن نكون صورا ومبادىء صالحة لكل تجربة وطبق هذه القاعدة على الزمان والمكان من حيث أعتبارهما صورتين لاحساسنا ، أى من حيث كونهما الاطار العقلى الضرورى الذى بدونه لا يمكن للاحساس أن يكون أحساسا •

وتعد هذه الفكرة ثورة فى الفلسفة تناظر ثورة كوبرنيق فى الفلك : فالاشياء تدور حول الذات العارفة دوران الكواكب حول الشمس •

أنتقل كانط من الاحساس الى الظاهرة وبعد أن كان ينظر الى الظاهرة بدأ يتطلع الى ما يحكمهــا • لقد لاحظ أنه اذا كان هنالك شروطا لا بد من توافرها لكى تتم الظواهر على النحو الذى نشاهدها عليه فان هذه الشروط لا يمكن أن تستخلص من واقع هذه الظواهر بل هى مستمدة من العقل البحت واذا كانت هذه الشروط لازمة لزوما تاما لكى تتم الظواهر وما دامت هذه

الشروط عقلية فان العقل لازم لزوما تاما للتجربة ، وليس فى وسعنا على هذا ونحن بصدد البحث فى امكان العلم أن نتوه فى زحمة الظواهر بينما نترك المشرع الاول لها الذى يضع شروطها وهو العقل . وعلى ذلك فالطريق الى تعمق الظواهر باستعراضها وتسجيل صفاتها وانما يكون أولا وبالذات باحصاء شروطها أى بالنظر فى العقل .

هذا التطور فى فلسفة كانط يوضح أن مهمة التحليل والنقد لا تعنى فى نظره تحليل الظواهر ذاتها فان هذا لا يجدى وانما تعنى تحليل العقل ونقده ولهذا قيل بحق أن كل من يبحث فى نظرية المعرفة يبدأ بكتاب «لوك» مبحث فى العقل البشرى ثم لا يلبث أن يتجه الى كتاب كانط « نقد العقل الخالص » حيث تتضح أمامه آفاق لم يكن فى وسع لوك أن يوجهه اليها ففى كتاب كانط بحث جاد عميق عن الشروط الضرورية اللازمة لكل معرفة صحيحة فضلا عن تحديد لامكانيات العقل وتوضيح لمعالم النطاق الذى يتعين عليه الالتزام به . وليس معنى هذا أن كانط استطاع فى هذا الكتاب أن يجد حلا نهائيا لمشكلة المعرفة . وانما كان بحثه فى المعرفة بحثا عميقا موجها ومرشدا فى ذلك الصراع الناشب بين التيارين التجريبى والعقلى .

الخطأ الجسيم الذى وقعت فيه الفلسفات القطعية هى أنها أغفلت النظر أولا وبالذات فى العقل من حيث هو الينبوع الذى تنبع منه أصول كل معرفة وكل علم وكل حياة . ولذلك رأى كانط أنه ما من سبيل لحل الاشكال الفلسفى الا بالنظر الى العقل من حيث الخامة الحسية وحدها معدومة القيمة والقالب العقلى وحده معدوم أيضا ، وأنه لابد أن يكون هنالك تكامل من الجانبين حتى يمكن أن يكون هنالك قيمة مع تحفظ واحد

مهم ألا وهو أن الدور للعقل لا للمادة • واقد كانت ميتافيزيقا « ديكارت » تجعل الكائن الاسمى والكمال الاعلى ضامنا لكل معرفة ولكل علم ولكل أخلاق فان الميتافيزيقا عند كانط ميتافيزيقا علمية لا تسعى الى سند الهى وانما دعامتها وأركانها مستمدة من العقل وحده ، فالاشكال الفلسفى الذى عرض له كانت تقوم على أساس وجود العلم ومجاله هذه الظواهر التى تتبع قوانين ثابتة فى كل زمان ومكان من جهة والانسان من جهة أخرى • واذا كان هنالك تجربة مادية لها ضوابط وتجربة انسانية لابد أن يكون لها ضوابط • التجربة الاولى هى التجربة الطبيعية العملية والتجربة الثانية هى التجربة الاخلاقية العلمية أيضا • واذا كانت الميتافيزيقا بالمعنى الكانطى هى التى تستنبط هذه الضوابط العامة كلها فهنالك مع ذلك دائرتان لنشاط الميتافيزيقا : دائرة الطبيعة المادية ودائرة الطبيعة البشرية ومن ثم فهنالك ميتافيزيقا عامة للعلم الطبيعى وميتافيزيقا عامة للعلم الاخلاقى .

وبعبارة أخرى اهتم كانط بمجالين أساسيين : المجال الطبيعى على اطلاقه والمجال الانسانى بوجه خاص والعلم لا يقتصر على المجال الطبيعى المادى فقط بل ينسحب على المجال الانسانى •

واذا تساءلت : ما هى قدرة العقل ؟ هل هى قدرة لا حد لها أم هى قدرة لها حدودها • أجاب كانط أن العقل لا يسعه أن يمارس نشاطه الا فى دائرة الظواهر • فكل تجربة لا تكون ممكنة الا اذا جرت فى مكان والا اذا حدثت فى مكان • وعلى هذا فكل تجربة لا تكون ممكنة الا فى المكان والزمان• ولو بحثنا فى الزمان والمكان فى التجربة وفى صميم الظاهرة لما وجدنا لهما أثرا • فهما قالبان عقليان يزود العقل بهما التجربة لكى تحدث بالفعل،

مقولتان عقليتان لازمتان لزوما مطلقا لكل تجربة . فالعقل هو الذى يزود التجربة بجميع الضوابط والشروط التى تمكن هذه التجربة من الحدوث .

واذا ما تساءلنا : كيف تكون التجربة الاخلاقية ممكنة ؟

لا يمكن ذلك الا اذا كانت قائمة أصـــلا على الارادة الخيرة ، الفعل الاخلاقى لا يمكن أن يكون فعلا أخلاقيا الا اذا كان صادرا من هذه الارادة هذه الارادة الخيرة شرط لابد منه لكى يكون الفعل الاخلاقى أخــلاقيا . ولا يمكن أن يكون الفعل الاخلاقى دالا على هــذه الارادة الخيرة الا اذا كان فعلا عاما مطلقا ، الا اذا كان التزاما بالواجب من حيث هو دون ما قيد أو شرط من غاية أو منفعة أو عوض أو نزوة .

يرتكز الموقف الاخــلاقى عند كانط على أمرين :

١ — الامر الاخلاقى أمر عام مطلق ضرورى شامل أزلى .

٢ — لا يمكن تصور الاخلاقية الا مع التسليم بحرية الانسان .

وهما جانبان متناقضان ففى الاول ضرورة وحتمية وفى الثانى حرية . ومع ذلك فلابد منهما معا رغم تناقضهما لتكامل البناء الاخلاقى .

وبالنسبة للحرية لم يحاول كانط تحليلها أو تعريفها فــكل محــاولة لتعريفها مصيرها حتما الفشل لانها ستقضى بالحرية الى حتمية . فالحرية مسلمة عامة من مسلمات الحياة العملية ، يسلم بها العقل فى نشاطه العملى . ويقول أنها مسلمة من مسلمات العقل العملى وتنتمى الى تلك الدائرة التى يستعصى على العقل اقتحامها ، دائرة الاشياء بالذات التى تضم أيضــا مسلمتين أخريين ، الله وخلود النفس .

بالنسبة للضرورة والاطلاق والاولية فى الامر الاخلاقى فان كانــط لا يقصد بها أن يرضخ الانسان للالزام رضوخ الظاهرة الطبيعية لقانون

الجاذبية • وانما ينبع هذا الالزام الاخلاقى من ذات الانسان ، فهو ينبثق من الارادة الخيرة ، لكى يربط الانسان كفرد بالانسانية كمعنى ولكى ينبثق من الارادة الخيرة ، لكى يربط الانسان كفرد بالانسانية كمعنى ولكى يربط الانسان فى اللحظة الزمانية الزائلة بالانسانية كلها كدوام وخلود •

واذا كان الامر الاخلاقى مجردا من كل غاية أو منفعة عامة ، مطلقا ضروريا شاملا ، متعاليا فليس معنى هذا أنه ينكر صفة الانسان الحسية من حيث هو لحظة قلقة بين لحظات الماضى والمستقبل وليس معنى هذا أنه ينكر ذلك الصراع والتمزق بين الرغبة والانفعالات التى تشبك الانسان بالواقع الحسى . وانما معنى هذا أنه الانسان حين يمارس العمل الاخلاقى لا يمارسه راضخا لهذا الصراع أو مستسلما لهذا التمزق •

الفلسـفة النقـدية :

تنحصر المشكلة النقدية عند كانط فى الاجابة على السؤال : كيف تكون الاحكام الاولية التأليفية ممكنة ؟ والاجابة على هذا السؤال تتطلب أولا تحديد المعنى الذى يقصده من كلمتى « أولى » و « تأليفى » •

يرى كانط أن كلمة « أولى » أو « قبلى » تقـابل كلمـة بعـدى أو الذى مصدره التجـربة فالحكم الاولى مستقل عن كل تجـربة وصحته لا تتوقف على التجربة •

« كل مثلث له ثلاث زوايا » فالحكم له صفتان يعرف بهما : الضرورة والكلية لان الاحكام الضرورية الكلية هى التى لا تعتمـد على التجـربة ومثالها الاحكام الرياضية وبعض الاحكام الفيزيقية • وهى أحكام تحليلية موضوعها يتضمن محمولها •

أما الاحكام التأليفية فهى الاحكام التى يكون فيهـا المحمـول غير متضمن فى الموضوع « كل الاجسام ثقيلة » صفة الثقل ليست متضمنة فى كون الجسم جسما • فالاحكام التكيفية على عكس الاحكام التحليلية ، تزيد من معلوماتنا عن الاشياء •

والمشكلة النقدية تنحصر فى بحث امكانية هذا النوع من الاحكام التى تجمع بين صفة الاولية من جهة وصفة التأليفية من جهة أخرى • كيف تكون هذه الاحـكام ممكنة ؟

ويقصد بالامكان هنا الخلو من التناقض المنطقى • والمشكلة تكمن فى أن الجمع بين صفتى الاولية والتأليفية غير مألوف عند الفلاسفة ولهـذا يريد كانط أن يوضح أن الجمع بينهما ليس مستحيلا وذلك بأن يظهر أنه اذا كان الانسان قد استطاع عن طريق الاحتكام الى العقل أن يصل فى الاحكام الرياضية الى حكم عام يصدق على جميع أمثلة التجربة دون أن يكون فى حاجة الى التحقق من صدق هذا الحكم على جميع الامثلة ، من ثم استطاع العقل أن يتحكم فى التجربة لا العكس واذا كانت العـلوم الفيزيقية قـد تمكنت هى الاخرى من الوصول الى قوانينها اعتمادا على عمليات حسابية قبل الشروع فى التجربة (تجربة اثبات الضـغط الجـوى الذى أجراها تورشيلى) فعلى الميتافيزيقا أيضا أن تحاول ذلك وبعبارة أخرى تعتمـد العلوم الرياضية والطبيعية على أحكام أولية وتأليفية معا لان المحمول فيها غير متضمن فى الموضوع أو لان النتيجة فيها ليست متضمنة فى المقدمات ففى الحكم الحسابى ٧ + ٥ = ١٢ لا يمكن القول أن ١٢ متضمنة فى ٥،٧ وذلك لان التفكير فى وحدات عددها ١٢ لا يمكن أن يقال عنه أنه مجـرد

تكرار للتفكير فى وحدات عددها ٧ ووحدات أخرى عددها ٥ وكذلك القضية الهندسية (أقصر خط يصل بين نقطتين هو الخط المستقيم) هذه القضية تأليفية لاننا أمام صفتين مختلفتين ، صفة الكمية (أقصر خط) وصفة كيفية هى (خط مستقيم) وليس من المعقول أن تكون الصفة الكيفية متضمنة فى كون الخط قصيرا • وهذا معناه أن هذا الحكم حكم تأليفى ومع ذلك فهو حـكم أولى •

حاول كانط اذن أن يعيد للميتافيزيقا منزلتها وأن يستبعد الميتافيزيقا القطعية تمهيدا لاقامة ميتافيزيقا نقدية تجعل العقل المشرع للاشياء ، لاننا لا نستطيع أن نعرف الاشياء فى ذاتها وبمعزل طن طرائقتنا فى المعرفة وانما الاشياء عندنا كما تبتدى لنا ، أى أن الذات العارفة لم تعد كما كان شأنها فى الميتافيزيقا القطعية (مرآة) للاشياء أو للموضوعات بل هى التى تصنع الموضوع ، اذ تجعله موضوعا لها أو تطبعه بطابعها • ويبين امكان ميتافيزيقا للطبيعة لا تستمد من التجربة الحسية الا فكرة المـادة ، وتقيم قوانين العـالم المادى اعتمادا على مجرد التطبيق لمقولات (الفهم) • من توهم أن النفس الانسانية تستطيع أن تعدل ، مرة واحدة ونهائيا عن البحوث الميتافيزيقية ، فهو كمن توهم أننا نستطيع أن نكلف مرة واحدة ونهائيـا عن استنشاق الهواء ، لاننا قـد سئمنا أن نستنشـق دائما هـواء فاسدا غير نـقى •

بهذا يصبح نقد العقل مدخلا الى الميتافيزيقا الصحيحة التى ينبغى أن تقوم فى المستقبل وقد حرص على أن يفرق بين نوعين من الميتافيزيقا : الميتافيزيقا « المفارقة » أو البائنة أو المتعالية التى تقيم بنائها كله خارج

التجربة مجاوزة به عالم الاعيان ، وميتافيزيقا باطنة أو كامنة أو جوانية ويسميها الميتافيزيقا النقدية أو الترنسندنتالية وهى التى تحدد الصــور والمقاولات « الاولانية » التى هى الشرائط الضرورية للتجربة الانسانية •

ولكن ما معنى الترنسندنتالية عند كانط ؟

يستخدم كانط لفظه ترنسندنتالى فى مقابل كلمة المتعالى أو المفارق فاذا كانت المبادىء المتعالية مفارقة للتجربة تتعدى حدودها فان المبادىء الترنسندنتالية باطنة للتجربة يقول كانط : المبادىء التى يتصل تطبيقهــا بالتجربة الممكنة وتلتزم حدودها هذه التجربة تطلق عليه اســم مبادىء مباطنة أما المبادىء التى تتعدى حدود هذه التجربة فندعوها المفارقة ومن أجل ذلك فان الترنسندنتالى يعبر عما هو مفارق نقد العقل الخالص — الديكالتيك الترنسندنتالى عندى يدل بوجه عام على كل معرفة هذه الاشياء (نقد العقل الخالص مقدمة) • ومعنى هذا أن الترنسدنتالى يدل على الجوانى الاولى « أو الجوانى العقلى » وبالتالى تدل على الجانب المثالى فى الفلسفة الكانطية وهى مثالية تقف فى وجه المثاليات المفارقة ، الا أنها لا تهتم بتجربة الحسية نفسها قدر أهتمامها بامكانية هذه التجربة الممكنة وهى لا تهتم بالتحقيق الفعلى للمبادىء أو الشروط الاولية فى داخل التجربة بقدر أهتمامها بامكانية تحقق هذه المبادىء فقط • ولهذا يقول (أميل بوتور) فى كتابه « فلسفة كانط » أن المادة التى أستوحى كانط دراسته منها ليست الوجود بل هى أولا وقبل كل شىء نظرية المعرفة • ويقصد بذلك أن كانط لم يبحث فى الواقــع وانما حصر نفســه فى دائــرة الممكن • والتجربة الممكنة أو الشروط الاولية التى تجيل التجربة ممكنة من الناحية العقلية •

هذا الاهتمام بالممكن هى التى تجعل من فلسفة كانط فلسفة مثالية .
ويقول كانط : أن ما أطلقت عليه مذهبى المثالى لا يتعلق بوجود الاشياء .
وقد برهنت ببساطة على أن مذهبى هذا لا يتعلق بالاشياء ولا بما عساه أن يكون باطنا فى هذه الاشياء فى ذاتها من خصـــائص بل بالتصـــورات الفعلية المختلفة لهذه الاشياء ، وكلمة ترنسندنتالى التى لا تعنى مطلقا فى مذهبى العلاقة القائمة بين المعرفة والاشياء بل تعنى فقط الرابطة التى تصل معرفتنا بملكه المعرفة هذه الكلمة يجب أن تمنع القارىء من أن يؤول مذهبى هذا التأويل الخاطىء (مقدمات لكل ميتافيزيقا مستقبلة) كانط يريد أذن أن يحدد المعنى الذى يقصده من كلمة ترنسندنتالى تحديدا يجعلها تقتصر على طريقة معرفتنا للاشياء معرفة أولية ، ونبتعد عن تفسيرها تفسيرا موضوعيا يتناول علاقة المعرفة بالاشياء ان كل معرفة لا تتعلق بالاشياء بل بطريقة معرفتنا لها من حيث أن هذا ممكنا أوليا نطلق عليهـــا أسم المعرفة الترنسندنتالية . (نقد العقل المقدمة فقرة ٨) .

خلاصة القول أذن أن المعنى الذى يقصده كانط من كلمةد ترنسندنتالى يوضح لنا أهتمامه بجانب التجربة الحسية من جهة ويشير بطريقة مباشرة الى الجانب المثالى الذاتى فى فلسفته من حيث أنها تهتم بالممكن فى مقابل الواقع ، من جهة أخرى ، وعلى هذا لو قلنا أن الفلسفة الكانطية فلسفة التجربة فيجب مراعاة أن التجربة التى تهتم بها هذه الفلسفة هى التجربة الممكنة فحسب وعندما يتحدث كانط عن الواقع لا يقصد به الا « الممكن العقلى » أو الممكن الذى يضعه العقل ويمليه على التجربة . وتوضيحا لهذا نأخذ مثال « أقامة المنزل » كانط لا يريد أن نبحث فى تجربة أقامة المنزل

من ناحية الواقعية بكل ما يصاحب عملية البناء من مشاكل كل ما يريده هو أن نبحث فى الشروط الاولية التى تجعل البناء ممكنا من الناحية العقلية الصرفة أو من ناحية المعرفة فقط — فمعرفتى أن البناء ممكن من الناحية العقلية يساوى فى نظرة أقامة البناء نفسه من الناحية الواقعية •

هذا الجانب من الترنسندنتالية الكانطية يظهر طابها العقلى ويجعل فلسفته عقلية وكلت الى العقل مهمة تشكيل التجربة الحسية وصبغها بصبغة عقلية صرفة • وفى هذا الصدد يقول أيونج فى كتابه عن المثالية : « كان كانط مثاليا لانه الى حد كبير تجريبيا لانه كان الى حد كبير تجريبيا حسيا • فمن لاقوال الشائعة عن المثاليين أنهم لا يهتمون بالتجربة أو بالعنصر التجريبى الذى تشتمل عليه معرفتنا بالبشرية • ولكن هذا المعنى تغير عند كانط • فقد رأى كانط أن الواقعى — لا المثالى — هو بالاحرى الذى نستطيع أن نوجه اليه تهمة عدم مراعاة التجربة وتخطيه لحدودها • الواقعى بهذا المعنى هو الذى يزعم أن فى وسع العقل الانسانى أن يعرف أو — على الاقل — أن يعتقد فى وجود الاشياء فى ذاتها • أما كانط فقد هاجم أمكانية معرفة الاشياء التى لا تدخل فى نطاق التجربة الحالية أو الممكنة وكان هجومه هذا موجها ليس فقط ضد رجال الدين المتزمتين ، بل ضد الفيلسوف الواقعى الذى يؤمن هو الاخر — على النحو الذى يؤمن به رجل الدين وبنفس القوة — بامكانية معرفة الاشياء فى ذاتها أو التحدث عنها •

وبهذا أصبحت المثالية عند كانط المذهب الذى يتسلط على التجربة ويخضعها عن طريق البحث فى الشروط الاولية التى تجعل هذه التجربة ممكنة من الناحية العقلية الخالصة •

المــذهب الوضعــى

أوجست كــونت

(١٧٩٨ — ١٨٥٧)

هو الذى حقق أمانى سان سيمون • فدون موسوعة علمية ، وضع علما سياسيا ودينا أنسانيا • ولد بمونبلى فى أسرة شديدة التعلق بالكثلكة ولكنه فقد الايمان منذ الرابعة عشرة • وكان تلميذا ممتازا فى الرياضيات فالتحق بمدرسة الهندسة فى السادسة عشرة يحصل على علومها ويستكمل ثقافته بقراءة كتب فلسفية كثيرة وبخاصة كتب هيوم ودى مستروودى بونالد هذه المدرسة من خلق الثورة وكانت مركز الثقافة العلمية والفكرة الجمهورية • .

وكان جل طلابها متشيعين لسان سيمون ، وهو فى طليعتهم • فاتصل به فى ١٨١٧ وظل كاتبا له ومعاونا حتى ١٨٢٢ لما أراد سان سيمون أن يرجىء الاصلاح العلمى ليشرع فى الاصلاح الاجتماعى فخالفه لاقتناعه بعد قراءة دى مستر أن الشرط الاول للنجاح أعادة وحدة الاعتقاد الى العقول كما كان الحال فى العصر الوسيط ولكن بوساطة لعلم لا بواسطة الدين • ونشر بهذا المعنى كتابا بعنوان « مشروع الاعمال العلمية الضرورية لاعادة تنظيم المجتمع (١٨٢٢) ثم بعنوان « السياسة الواقعية » (١٨٢٤) يعلن فيه أن فلسفة القرن الثامن عشر القائمة على حرية الرأى وسلطة الشعب •فلسفة مفيدة فى النقد والهدم عقيمة فى الانشاء لان هذين المبدأين نقديان لا منظمان ، وأن الواجب قبل كل شىء وضع مذاهب علمى شامل

تقوم عليه سياسة واقعية تمتنع معها حرية الرأى كما تمتنع فى الرياضيات أو العلم الطبيعى ، اذ يتبين منها أن العلاقات الانسانية خاضعة لقوانين .

وأن النظام الاجتماعى متضامن مع جملة الحضارة كما تبدو فى العلم والفن والصناعة . فيستقر المجتمع على خير حال وذلك هو البرنامج الذى سيعمل فيلسوفنا على تحقيقه .

وبدأ أذن بتحرير موسوعة العلوم الواقعية والمحاضرة فيها (١٨٢٦) فأقبل على الاستماع اليه جمهور من العلماء ، ولكنه ما ألقى ثلاث محاضرات حتى أنتابته أزمة عقلية ترجع الى مزاجه العصبى وأرهاق العمل وشواغل الحياة ، فعنيت به زوجته حتى أعادت له أتزانه ، فأستأنف محاضراته فى يناير ١٨٢٩ ، وانفق عشر سنين (١٨٣٢ — ١٨٤٢) فى أخراج كتابه الاكبر (دروس فى الفلسفة الوضعية) فى ستة مجلدات يعرض فيه وقائع العلوم وقوانينها ومناهجها عرضا منظما . ثم نشر كتيبا بعنوان (مقال فى الروح الواقعى) (١٨٤٤) هو خير مقدمة لفلسفته ودعيت هذه المرحلة فى تحقيق برنامجه بالمرحلة العلمية .

ودعيت المرحلة الثانية بالصوفية . بدأت بأزمة عصبية ثانية كان من أسبابها هيامه بسيدة تعرف اليها فى سنة ١٨٤٤ وتوفيت بعد سنتين فاتخذ منها مثال (الانسانية) وكان يتوجه اليها بالفكر والصلاة كل يوم ، وصارت « شيطانة » الذى يوحى اليه اثناء تحريره كتابه الكبير الثانى « مذهب فى السياسة الواقعية » ، أو كتاب فى علم الاجتماع يضع ديانة الانسانية (١٨٥١ — ١٨٥٤ فى ٤ مجلدات) . واختصره فى كتاب (التعليم الدينى الواقعى) أو عرض موجز للديانة الكلية (١٨٥٢) .

قانون الحالات الثلاث :

يرى المذهب الواقعى أن الفكر الانسانى لا يدرك سوى الظـواهر الواقعة المحسوسة وما بينها من علاقات أو قوانين، وأن المثل الاعلى لليقين يتحقق فى العلوم التجريبية ، وأنه يجب من ثمة العـدول عن كل بحث فى العلل والغايات وما يسمى بالاشياء بالذات ، ويدلل كـونت على نسـبية معرفتنا ، لا بنقد أفعال العقل كما فعل لوك وهيوم وكانط، بل بعرض ما ظنه تاريخ العقل كما فعل سان سيمون أخذا عن الدكتور بوردان ، فيقول أن العقل مر بحالات ثلاث حالة لاهوتية ، وحالة ميتافيزيقية وحالة واقعية .

ففى الحالات اللاهوتية كان دأب العقل البحث عن كنة الكائنات أصلها ومصيرها ، محاولا أرجاع كل طائفة من الظواهر الى مبدأ مشترك وقد تدرج فى ذلك درجـات ثلاث : كانت الدرجـة الاولى (الفيتشـيه) يضيف فيها الكائنات الطبيعية حياة روحية شبيهة بحياة الانسان ، وكانت الدرجة الثانية تعدد الالهة ، وهى أكثر الدرجات الثلاث تمييزا للحالـة اللاهوتية ، يسلب فيها عن الكائنات الطبيعية ، ما كان خلع عليها من حياة ، ويضيف أفعالها الى موجدات غير منظورة تؤلف عالما علويا ،وكانت الدرجة الثالثة التوحيد الذى جمع كثرة الالهة فى اله واحد مفارق ، وفى هذه الحالة تتسع الشقة ويزداد التضاد بين الاشياء وبين المبدأ الذى تفسر به .

وقد بلغت الحالة اللاهوتية أوجها فى الكثلكة التى تؤلف تأليفا عجيبا التفسيرات الفائقة للطبيعة فى فكرة اله واحد مدبر للكل بارادته . فخصائص الحالة اللاهوتية هى أن موضوعها مطلق ، وتفسيراتها فائقة للطبيعة ، ومنهجها خيالى . هذا من الوجهة النظرية . أما من الوجهة العملية فقد

كانت المعانى اللاهوتية أساسا متينا مشتركا للحياة الخلقية والاجتماعية وكانت هذه المرحلة الاولى مرحلة السلطة ، سلطة الكهنة وسلطة الملوك •

وفى الحالة الميتافيزيقية يرمى العقل كذلك الى استكناه صميم الاشياء وأصلها ومصيرها ولكنه يستبدل بالعلل المفارقة عللا ذاتية يتوهمها فى باطن الاشياء ، وما هى الا معان مجردة جسمها له الخيال فقال : العلة أو القوة الفاعلية والجوهر والماهية والنفس والحرية والغاية وما اليها • والميل الذى ساقه فى الحالة السابقة من الفيتشية الى تعدد الالهة فالى التوحيد يسوقه هنا أولا الى الاعتقاد بقوى بعدد طوائف الظواهر مثل القوة الكيميائية والقوة الحيوية ثم الى أرجاع مختلف القوى الى قوة أولية هى (الطبيعة) لذا تبلغ هذه الحالة أوجها فى مذهب وحـدة الوجـود الذى يجمـع فى (الطبيعة) جميع القوى الميتافيزيقية • وكل الفرق بينها وبين الحالـة السالفة أن المجرد يحل محل المشخص ، ويحل الاستدلال محل الخيال • أما الملاحظة فثانوية فيها جميعا • والحالة الميتافيزيقية فترة انتقال وأداة انحلال : هى فترة نقد عقيم ولكنه ضرورى ، اذ يتناول الاستدلال المعانى اللاهوتية فيبين التناقض فيها •

واذا كان العقل فى هذه الحالة يضع معانى أو قوى موضع الارادات المتقبلة ، فانه يضعف من سلطان القوى المفارقة • هذا من الوجهة النظرية أما من الوجهة العملية فيبدو الانحلال فى أنتشار الشك والانانية ، فيفصم الفرد الرباط الذى يربطه بالمجتمع ، ويثقف العقل على حساب العاطفـة ويتصور الاجتماع ناشئا من تعاقد الافراد ، وتقام الدولة على مبدأ سلطة الشعب ، ويحكمها القانونيون •

كما أنه فى الحالة الواقعية يدرك العقل امتناع الحصول على معارف مطلقة ، فيقصر همه على تعرف الظواهر واستكشـــاف قوانينها وترتيب القوانين من الخاص الى العـــام • فتحـــل هنا الملاحظـــة محل الخيال والاستدلال ، ويستعاض عن العلل بالقوانين أى العـــلاقات المطردة بين الظواهر فيكون موضوع العلم الاجابة عن سؤال (كيف) لا عن سؤال (لم) وتكون الحالة الواقعية مختلفة عن الحالتين الاخيرتين فى العناصر الثلاثة جميعا التى هى الموضوع والتفسير والمنهج • هذه الطريقة هى التى أفلحت فى تكوين العلم ، ويجب أن يحل العلم الذى تولد عنها محل الفلسفة : فكلما أمكن معالجة مسألة بالملاحظة والاختبار أنتقلت هـــذه ليسوا كلهم على درجة واحدة من رقى العقل • على أن القانون الكلى يبقى صادقا اذا أعتبرنا الحالة الغالبة فى شعب معين وعصر معين : فاننا حينئذ نرى اللاهوت ينجم أولا ، ثم نرى الميتافيزيقا تعارضه ، وأخيرا يولـــد العلم الواقعى الذى هو وحده قادر على البقاء ، لان الحالتين الســـابقتين لما كانتا قائمتين على الخيال كانتا دائما مبعث ظنون جديدة ومناقشات جديدة . على حين أن العلم يستند الى الواقع فيجمع العقول على وحدة الرأى ويحل محلها ، لا يتكلف فى ذلك محاربتها بل يتركهما تســـقطان من تلقاء ذاتهما •

بعضهم على حالة وبعضا آخر على حالة أخرى ، وكذلك شعوب الارض المسألة من الفلسفة الى العلم واعتبر حلها نهائيا • أما المسائل التى تقـــع تحت الملاحظة فهى خارجة عن أرادة العالم ، ويدل تاريخها على أنها لم تتقدم خطوة واحدة منذ أن وضعت ، فهو ينطوى بأنها غير قابلة للحل ،

كما أن نجاح العلم الواقعى يقضى بامكانه وبأنه المجال الحقيقى للعقـل
هذا من الوجهة النظرية • أما الوجهة العملية فتمتاز الحالة الواقعية بقيام
علم الاجتماع وسيأتى الكلام عليه •

هذه الحالات الثلاث متنافرة ونحن نجدها تتعاقب فى كل أنسان ففى
الحداثة نقنع بسهولة بالتفسيرات اللاهوتية ، وفى الشباب نقتضى عللا
ذاتية ، وفى سن النضج نعول فى الاكثر على الواقع • غير أن هذا التنافر
لا يمنع من التقارن ، فالشخص الواحد قد يقبل تفسيرات لاهوتيـة أو
ميتافيزيقية فى بعض الموضوعات ، مع قبوله العلم الواقعى فى موضوعات
أخرى هى على العموم أقل تعقيدا ، وأهل العصر الواحد بنوع خاص نرى

ولما كانت التجـربة محدودة دائما ، فسيظل دائما كثير من الظواهر
خارج علومنا • ولما كانت الظواهر متباينة • فيمتنع رد العلـوم بعضها
الى بعض ، أورد كثرة القوانين الى قانون واحد • بل أن فى كل علم فروعا
مستقلة ، فى علم الطبيعة وفى عام النبات وعلم الحيوان •

ولا يمكن الاخذ بنظرية لامارك فى تطور الانواع الحية بعضها الى
بعض • فلا يمكن أن تنتهى الحالـة الواقعية الى وحـدة مطلقة ، كالله فى
الحالة اللاهوتية ، وكالطبيعة فى الحالة الميتافيزيقية فالفسلفة الواقعية جملة
القوانين المكتسبة فعلا بالتجربة ، لا جملة قوانين الوجود • غير أننا اذا
لم نستطع البلوغ الى وحدة موضوعية ، فبوسعنا ان نبلغ الى وحدة ذاتية
تقوم فى تطبيق منهج واحد بعينه فى جميع ميادين المعرفة • فننتهى الى
تجانس النظريات وتوافقها ، ومن ثمة الى علم واحد • فالمنهج الواحـد

يحقق الوحدة فى عقل الفرد ، ويحققها بين عقول الافراد وهكذا تصير الفلسفة الواقعية الاساس العقلى للاجتماع •

ومن هذه الوجهة نجد فى معنى الانسانية المقابل الوحيد الممكن لمعنى الله ولمعنى الطبيعة • وفى الحالة الواقعية الاتصال بين النظر والعمل أوثق منه فى الحالتين الاخريين أذ أن العلم بقوانين الظواهر يسمح بايجاد الظواهر • بل أن الرغبة فى هذا الايجاد سبب يجعلنا ننتقل الى هذه الحالة (العلم لاجل التوقع وبقصد التدبير) ذلك شعار العلم الواقعى •

لذا يقابل هذه الحالة الصناعة من جهة لكونها عبارة عن اســـتغلال الانسان للطبيعة وعلم الاجتماع من جهة أخرى لكونه يكشف لنا عن وسائل التقدم • ولئن كانت الفلسفة الواقعية فى غنى عن التفسيرات اللاهـــوتية والميتافيزيقية ا لأنها تعارضها معارضة مباشرة ، بل أنها تعترف باستحالة التدليل على عدم وجود الروحيات كما تقرر استحالة التدليل على وجودها ، وبذا تتيمز من المذهب الحسى المعروف أو المذهب المـــادى الذى ينكـــر الروحيات أنكارا •

تصـــنيف العلـــوم

باعتبار ان الفلسفة الواقعية جملة العلوم الواقعية • ويذكر كونت ستة علوم أساسية مرتبة هكذا : الرياضيات ، علم الفلك ، علم الطبيعة ، علم الكيمياء ، علم الحياة ، علم الاجتماع هذه العلوم مكتســـبة بالاستقراء ، حتى الرياضيات فانها أنما تعتبر علما عقليا بحتا لان موضـــــوعها من البساطة بحيث نغفل عادة أصله الاستقرائى . ولكن ليس هناك علم عقلى بحت • ومبدأ هذا التصنيف تزايد التركيب وتناقص الكلية • أى النسبة

العكسية بين المفهوم والماصدق ، فكلما كان المفهوم بسيطا كان الماصدق واسعا • والعكس بالعكس • وهذا التصنيف هو أيضا تصنيف تعقــل متناقض وتجربة متزايدة ، أى كلما نزلنادرجة قل مجــال العقل البحث وازداد شأن التجربة فالرياضيات فى رأس الجدول لا تتبع علما آخر ويتبعها باقى العلوم لان موضوعها وقوانينها أكثر بساطة وكلية •

وعلم الاجتماع فى آخر الجدول يتبع سائر العلوم ولا يسيطر على علم لان موضوعاتهوقوانينه أكثر تعقدا وتخصصا ، وبالنزول من الرياضيات الى علم الاجتمــاع نرى التركيب يتزايد والكليــة تتناقض • وذلك لان الرياضيات لا تنظر لغير الكم المجرد • وهو أبسط الاشياء وأقلها تعيينا ، فيضيف اليه علم الفلك معنى القوة فيدرس الاجسام الحاصلة على قــوة جاذبة وهى الاجرام السماوية ، وعلم الطبيعة يضيف الكيف الى القوة فيدرس القوى المتمايزة بالكيف كالحرارة والضــوء ، وتضيف الكيمياء الخصائص اللازمة لكل نوع • كيمائى من الاجسام : ويضيف علم الحياة الى المادة اللاعضوية التركيب العضوى والظاهرى الخاصة به •

ويضيف علم الاجتماع ما ينشأ بين الاحياء من روابط مستقلة عن تركيبها ولئن كانت جميع العلوم محصلة بمنهج واحد كما سبق القــول ، الا ان هذا المنهج يتعدل فى كل علم تبعا لموضوع هذا العلم : فالرياضيات أو بالاحرى الحساب ، لانه أكثر بساطة وكلية من الهندســة والميكانيكــا يتضمن شروط العلم بالاطلاق أى جميع أنواع التحليل والاسدلال ، بحيث تعود العلاقات الرياضية فتظهر فى العلاقات المعقدة ، وهذا وجه التجانس بين العلوم •

وعلم الفلك يعلمنا فن الملاحظة ، فانه يراجع بالاستقراء فروضا يضعها بالقياس ، ويعلمنا علم الطبيعة فن التجربة وتعلمنا الكيمياء فن التصنيف ويعلمنا علم الحياة الطريقة المقارنة ، ويعلمنا علم الاجتماع الطريقة التاريخية وكلما كان موضوع العلم بسيطا كليا كانت الطريقة القياسية متقدمة فيه على الطريقة الاستقرائية وأخيرا أن هذا الترتيب المنطقى مطابق لتدرج ظهور العلوم أو بعبارة أدق لتكونها تكونا واقعيا فان الحالات الثلاث تبدو فى تاريخ كل علم فكلما كان موضوع العلم أعقد استغرق وقتا أطول فى اجتياز هذه المراحل • اذا كانت العلوم المجردة هى التى تبلغ المرحلة النهائية ولا تبلغ اليها العلوم المشخصة الا بعد ذلك •

ونلاحظ على هذا التصنيف أربع ملاحظات : الاولى أنه يبدأ بالكم ، وهناك معان أكثر منه بساطة وكلية هى المعانى المعروضة فى المنطق والميتافيزيقا ، ولكن كونت لا يرى أن للعقل موضوعا خاصا ولا مظهرا الا فى موضوع ، ويذهب فى هذا السبيل الى حد أنكار استخدام الاشارات فى الرياضيات بدل الكميات وأنكار الاحتمالات لانه عبارة عن أنكار فكرة القانون وأنكار كل تفسير يجاوز المشاهد ، مثل تفسير انتشار الضوء بالتموج أو غيره •

وتفسير أصل الانواع الحية بالتطور وكل وجود لا يقع تحت الحس ، مثل وجود الاثير أو الذرات ، ويدعو كل هذا ميتافيزيقيا : فهو يبتر من العلم مقدماته ومبادئه ، ويقصى منه فروضا كثيرة نافعة الملاحظة الثانية أنه يجعل من الفلك علما أساسيا ويضعه فى المحل الثانى ، والواقع أن علم

الفلك يتقوم بالميكانيكا وعلم الطبيعة والكيمياء ، فهو أذن علم تطبيقى تابع لهذه العلوم .

ويجب أن ينزل عن مكانه لعلم الميكانيكا الذى يتخذ من الحركة موضوعا له وهى ظاهرة لا يمكن ردها الى سواها وهى بادية فى جميع الظواهر الطبيعية . فالملاحظة الثالثة أنه لا يجعل مكانا خالصا لعلم النفس بل يقسم كونت دراسة الانسان بين علم الحياة وعلم الاجتماع حيث يدرس الانسان فى آثاره الخارجية .

والواقع أن علم النفس يجىء بينهما متصلا بالاول للثانى . وينكر كونت أمكان للاحظة النفس فيقول : أننا نلاحظ جميع الظواهر بالعقل فبأى شىء نلاحظ العقل نفسه ؟ لا يمكن قسمة العقل الى قسمين أحدهما يفكر والاخر يلاحظ التفكير . أما الانفعالات النفسية فتمكن ملاحظتها لان لها عضوا غير عضو العقل .

ومعنى هذا ان المادة لا تنعكس على نفسها ولما كان العقل عند كونت وظيفة عضوية فهو لا ينعكس على نفسه ولا يعلم أفعاله ولكن هذا الانعكاس وهذا العلم واقعان . وعلم النفس قائم فالمنطق يقضى بأن ننكر عضوية العقل وقديما استدل أرسطو على روحانية النفس بانعكاسها على ذاتها . الملاحظة الرابعة أن كونت ينكر بذلك أصالة الظواهر النفسية النفسية والظواهر الاجتماعية للرياضيات ، وهو لم يبين هذه التبعية . ولم يبين الفرق بينه وبين الماديين . فما المذهب الواقعى فى حقيقة الامر الا المذهب المادى — مع استدراك متواضع بصدد الروحيات لا يبدو له أى أثر عملى .

علم الاجتمـــاع :

وهذا العلم من أبداع أوجست كونت ، وقد تخصص له ثلاثة مجلدات من كتابه (دروس فى الفلسفة الواقعية) فذاع هذا الاسم • وعرفه بأنه (العلم الذى يتخذ له موضوعا ملاحظة الظواهر العقلية والاخلاقيـــة التى بها تتكون الجماعات الانسانية وتترقى) وكثير ما يســميه بالعلم الاجتماعى الطبيعى •

ليدل على منهجه الاستقرائى وليميز بينه وبين علم السياسة الذى ينهج نهجا قياسيا ابتداء من فكرة الطبيعة الانسانية أو من غاية لدولة توضع أولا •

وهذا لا يمنع من أن يتضمن علم الاجتماع مسائل جوهرية من علم النفس والاقتصاد السياسى والاخلاق وفلسفة التاريخ • والعلم فيه لاجل العمل — فانه ولو أنه الانسانية تنمو طبقا لقوانين ضرورية ، الا أننـــا نستطيع استعجال التقدم وتلطيف الازمات بتوفير الظروف الملائمة وذلك أما بتعديل ظروف الحياة المادية كالتربة والغذاء ، أو بتعديل ظروف الحياة الاجتماعية بالاخذ عن حضارات مختلفة أو بتدبير حكومى •

ويقسم أوجست كونت عام الاجتماع الى قسمين أحدهما الاجتماع الساكن يفحص عن الشروط الدائمة لوجود المجتمـــع أى الاوضاع الملازمة له ، والقسم الاخر يفحص عن قوانين نمو المجتمع أى تطور هذه الاوضاع والفكرة الاساسية فى القسم الاول هى فكرة النظام •

وفى القسم الثانى فكرة التقدم والقسمان مرتبطان أرتباطا وثيقا ، اذ أن النظام والتقدم مترتبان الواحد على الاخر ، وهذا ما تغفل عنه المدرسة

الرجعية والمدرسة الثورية على السواء ، الاولى تتمسك بالنظام ، والثانية تدعو الى التقدم ،وليس هذا التقسيم خاصا بعلم الاجتماع ، ولكنه مشترك بين العلوم : ففى الرياضيات تنظر الهندسة الى العالم فى حالة السكون ، وتنظر اليه الميكانيكا فى حالة الحركة وفى عالم الجماد ينظر علم الطبيعة الى القوى الطبيعية فى حالة التوازن ، وتنظر اليها الكيمياء فى حالة الفعل ، وفى عالم الحياة يدرس علم التشريح تركيب الاعضاء فيمثل السكون ، ويدرس علم الفسيولوجيا وظائف الاعضاء فيمثل الحركة .

ومن وجهة الاجتماع الساكن يجب أولا الفحص عن أصل الاجتماع لا يمكن أن يكون هذا الاصل حسبان الفرد المربح الذى يعود عليه من العيش مع أمثاله ، اذ أن المربح لا يبين الا اذا حصل الاجتماع ومضى عليه وقت كاف . أنما الدوافع الى الحياة المشتركة غريزة مستقلة عن حساب الفرد ، ونحن نرى العاطفة تسبق المعرفة فى كل ميدان . على أن الانانية أقوى فى الاصل من هذه الغريزة الغيرية ، ثم تخضع لها بنمو العقل بالتعاطف ، وأنما ينمو العقل والتعاطف بالحياة الاجتماعية . وأن الفلسفة الواقعية لتعـــاون على ذلك بتقريرها أن نمونا كله يتحقق فى المجتمع وبوساطته . وحالما يوسع المرء عاطفته حتى تستوعب النوع الانسانى أجمع ، يحصل على رضا حاجته للخلود بأن يعتبر بقاء النوع أمتدادا لحياته الخاصة . ومتى وجد المجتمع كان وحده مؤلفه من أجزاء متفاعلة حتى أن أحدها لا يتغير الا وتتغير أجزاء أخرى ٪ . أجزاء المجتمع أو ... شروط وجوده طائفتان : مؤسسات ووظائف ، أى شروط موضوعية وشروط ذاتية . ذلك أنه لما كان المجتمـــع لا يصير ممكنا الا بتغلب الغيرية . فقد مست الحاجة الى ثلاث مؤسسات

لتحقيق هذه الغلبة : فأولا ومن حيث الحياة المادية تجد الملكية شرطاأساسيا اذ أن المالك ينتج أكثر مما يستهلك فيدخر الفرق لفائدة الغير ، وثانيا ومن حيث الحياة الاخلاقية نجد الاسرة وهى الوحدة الاجتماعية وأوثق الجماعات حتى أن تسميتها أتحادا أصح من تسميتها أجتماعيا ، فيها تظهر البذور الاولى للاستعدادات التى تعين المجتمع ، وفيها يتعلم الفرد أن يجاوز نفسه ويسود التعاطف على الغرائز الشخصية • فهى ضرورية كتمهيد بين الفرد والمجتمع من وجهين : أحدهما أنها تلائم ملائمة طبيعية بين الطباع والاخلاق المختلفة الناشئة من أستعدادات مختلفة فان الاجتماع يقتضى تنوع الافراد واتفاقهم فى آن واحد ، والوجه الاخر أن الاسرة هى المدرسة التى تولد فيها العواطف الاجتماعية متمثلة فى التضامن يبدو تعاون الوالدين على تربية البنين وفى الطاعة تبدو فى أنصياع البنين لاوامر الوالدين الرامية الى قمع الانانية ، وفى الاقتصاد يبدو فى تدبير التراث العائلى أحتياطيا للمستقبل • وثالثا ومن حيث الحياة العقلية نجد اللغة وسيلة الاتصال بين الافراد • فيشتركون فى الافكار والعواطف ويؤلفون رأس مال عقلى كما تجمع الملكية رأس مال مادى • ومما تجب ملاحظته أن الصلة وثيقة بين الافكار والاخلاق من وجهة وبينها وبين المؤسسات من جهة أخرى • بحيث لا يسع أية سلطة ، رجعية كانت أو ثورية ، أن تحصل على نتيجة ما بفرض مؤسسات مغايرة للافكار والاخلاق السائدة ، ولئن كانت المؤسسات مصدر تاثير فى الافكار والاخلاق ، الا أن هذا التأثير أقتضى فترة من الزمن هادئة ويبدو خاصة فى طفولة النوع الانسانى • وأما الوظائف فهى وجوده النشاط المقتضاه للحياة الاجتماعية • ومن هذه الوجهة نجد أن الخاصية الجوهرية لكل مجتمع

هى تنوع الاعمال وتناسقها • ولهذه الخاصية أساس هو جملة القوى الاجتماعية من مادية وعقلية وخلقية ، ولها مدبر هو السلطة ولها رباط موحد هو الدين : فالقوة المادية تقوم على الكثرة والثروة ، وتخص رجال الحرب ورجال الصناعة والقوة العقلية ترجع الى العلماء والكهنة ، والقوة الاخلاقية مزية المرأة التى هى أكبر عامل على نمو العواطف الغيرية : الا أن المرأة لا تزاول هذه القوة الا فى الاسرة بسبب ضعفها الطبيعى والسلطة ضرورية لكل مجتمع ، والدين ضرورى كذلك ، وسنتكلم عنه فيما بعد •

ومن وجهة الاجتماع المتحرك يمكن رد أقوال كونت فيه الى أربعة قوانين : الاول قانون التطور نفسه ، والثلاثة الاخرى خاصة بقوانا الثلاث وهى العقلية والعملية والعاطفية ، فأما التطور فخاصية الانسان لانه من دون سائر الحيوان حاصل على قوى قادرة على التقدم المتصل لكن تقدم الانسانية لا يتجه نحو غاية مطلقة ، والفلسفة الواقعية لا تعترف بالمطلق ، بل نحو تكامل الحالات المكونة للحياة الاجتماعية •

كما يتكامل الجنين بمروره بسلسلة معينة من الحالات • وهذا التقدم فى تاريخ الانسانية ضرورى مطرد ، كما هو شأن كل قانون طبيعى ، دون أن يصل أبدا الى الكمال المطلق •

وأما قانون التقدم العقلى فهو قانون الحالات الثلاث المذكورة آنفا ، وعليه يتمشى التقدم العملى فان الحالة اللاهوتية تقابلها حالة عسكرية ، وتقوم أهمية هذه الحالة فيما تطبع عليه الناس من نظام واطراد وهو الشرطان الضروريان لكل كيان سياسى وفيها تتركز القوى حول غايات

مشتركة مسببة الحاجة ، وما كان الا لقوة خارجية أن تكون الوحـدة وتصونها ، فالحرب هى التى تتيح النمو للمجتمع فى مرحلته الاولى •

وتستتبع الحرب الرق لضرورة أضطلاع الرقيق بالاعمال المـادية كى يتوفر المحاربون على أعمالهم الحربية ، ويقابل الحالة الميتافيزيقية فترة تؤول فيها السلطة الى الفقهاء فيميلون بالحكم من الملكية الى الديمقراطية وتتحول العسكرية من هجومية الى دفاعية ، ويضعف الروح العسـكرى شيئا فشيئا ويقوى روح الانتاج •

وتحاول الطبقة الوسطى التقدم الى المحل الاول وتطالب بحقـوق سياسية ، ويحاول الفقهاء أيجاد التوازن بين الدعاوى المختلفة وهذه حالتنا الراهنة ، وهى حالة أنتقال غامضة مضطربة • ويقابل الحالة الواقعية الحالة الصناعية ، يرجع فيها الى القوى المنتجة تعيين نظام المؤسسات فتحل المسائل الاجتماعية محل المسائل السياسية ، ويسير العمال مع ميل الفلسفة الواقعية الى تقدم الواجبات على الحقوق ، حتى يتركز أهتمام الجميع فى حل المعضلة الاجتماعية الكبرى التى هى توفير العمل والنمو الروحى للجميع • وأما قانون التقدم العاطفى فيمضى من الانانية الى شىء من الغيرية ، ثم لا تزال الغيرية تتقدم حتى تسود سيادة تامة تمشيا مـع القانونين الاخرين : فاتحاد الافراد فى الاسرة ، واتحـاد الاسرة لاجـل الحرب ، وتعاون الجميع لاجل ازدهار الصنـاعة • تلك مراحـل نمـو الغيريـة •

الاخـــــلاق عند كونت :

من هذا القانونن الاخير صلب علم الاخلاق ، ولم يكن كونت عالـــج هذا العلم الا فى الفصل الاخير من علم الاجتماع ، ثم اقتنـــع بأهميتـــه العظمى لتعزيز العاطفة الاجتماعية واعتزم أن يجعل منه علما قائما برأسه يكون سابع العلوم الرئيسية ، فيصير هو من ثمة أعقد العلوم ، وتصيـــر سائر العلوم أجزاء لـــه •

وفى رأيه أن المهمة التى يجب على الفلسفة الواقعيـــة أن تعمل لهـــا هى محو مفكرة (الحق) الراجعة الى أصل لاهوتى من حيث أنها تفترض سلطة أعلى من الانسان ، وحصر الاخلاق كلها فى فكرة (الواجب) ذلـــك (الميل الطبيعى الى اخضاع النزعات الذاتية لصالح النوع أجمع) بحيث يصير شعارنا (الحياة لاجـــل الغير) أن فكرة الواجب آتية من الـــروح الاجتماعى الذى تحققه الفلسفة الواقعية) اذ تبين الفرد عضوا من أعضاء النـــــوع •

تستنبط سيرته من النظام الكلى للاشياء لا من مصلحته الخاصـــة فحسب • وأرفع المعانى فى ميدان الاخلاق معنى الانسانية بما هى كذلك ، أى الانسانية التى يتوقف تقدمها على تضافر الافراد والجماعات • والعلم الواقعى مفيد جدا لعلم الاخلاق اذ من المهم جدا تعيين مبلغ التأثير المباشر لكل ميل وكل فعل فى الحياة الفردية والاجتماعية •

ديانة الانســانية :

خطا كونت خطوة أوسع الى الدين • أنه ينعت دينه بالواقعـــى ، والحقيقة أن هذا الدين يكاد يكون كله ثمرة العاطفة والخيـــال فى تكوينـــه

والاحساس به • كان فيلسوفا قد وضع العقل فى المحل الاول يستكشف قوانين الوجود ويؤثر فى العاطفة فيحدث أخلاقا ومؤسسات أجتماعية،وها هو ذا الان يرى أن قيمة العقل تنحصر فى نتائجه العملية • وأن هذه النتائج تتوقف على الظروف الخارجية • فى حين أن العاطفة توفر لنا رضا باطنا مباشرا • فيقدم العاطفة الى المحل الاول ويطلب اليها أثارة العقل فينتهى الى مثل الحالة اللاهوتية التى أعتبرها طفولة النوع الانسانى • حتى أنه يتبع فى ذلك منهجا يخالف المنهج العلمى فينقطع عن كل جديد فى العلم والادب ويتوفر على الموسيقى والشعر الايطالى والاسبانى •

ويطالع كتاب التشبه بالمسيح فيستبدل الانسانية بالله فى كل موضع منه ويستعين على تعميق فيكرة الانسانية والاخلاص لها على مثال الصوفيين •

ويلزم من ذلك تقديم الفن على العلم من حيث أن مصدر الفن العاطفة وأن الفن يصور مثلا عليا تهذب أفكارنا وغرائزنا • وقد حدا هذا الموقف ببعض تلاميذه الاقربين الى أعتزاله وعده خارجا على الفلسفة الواقعية الخالصة . بيد أن من الحق أن نذكر أن علم الاجتماع الساكن كان قد عد الدين أحد الاوضاع الملازمة للمجتمع •

وأنه كان من المتعين على كونت الاحتفاظ به مع الملائمة بينه وبين المذهب الواقعى ، فلا يمكن أن يقال أن الدين خاطر طارىء على فكرةأثارته الازمة العصبية الثانية • ولسنا ندرى على أية صورة كان يجىء الدين المتسق مع العقل الواقعى • أما الصورة التى رسمها كونت فنجملها فيمايلى:

الدين خاصية النوع الانسانى • وتعريفه أنه المبدأ الاكبر الموحـــد لجميع قوى الفرد ولجميع الافراد فيما بينهم ، وذلك بنصب غاية واحـدة لجميع الافعال • وقد سبق القول أن معنى الانسانية أرفع المعانى من الوجهة الذاتية • وأنه هو الذى يكفل وحدة المعرفة اذ تحصل هذه الوحدة بالنظـر الى العالم من حيث علاقاته بالانسانية • وهذا المعنى واقعى ينطق به التاريخ فليس يوجد الفرد الا بفضل الماضى ، وليس يستمد أسباب الحياة المادية والعقلية والخلقية الا من الانسانية ، بحيث نستطيع أن نقول أن الاموات أحياء أكثر من الاحياء أنفسهم • فديانة الانسانية عبادة الانسانية باعتبارها الموجود الاعظم الذى تشارك فيه الموجودات الماضية والحاضرة والمستقبلة المساهمة فى تقدم بنى الانسان وسعادتهم •

والعبادة مشتركة وفردية تقوم المشتركة فى أعياد تذكارية تكريمـا للمحسنين الى الانسانية • فيملؤها السرور وعرفان الجميل وقد وضع كونت تقويما واقعيا دل فيه على كل يوم وكل شهر بأسماء الرجال الذين أمتازوا بالعمل على تقدم الانسانية • وفى العبادة الفردية يتخذ الاشخاص الاعزاء على الفرد نماذج للمثل الاعلى • ولما كانت كرامة الفرد تقوم فى كونه جزءا من « الموجود الاعظم » كان واجبه أن يوجه جميع أفكاره وأفعاله الى صيانة هذا الموجود وأبلاغه حد الكمال ، وهكذا تنطوى الغيرية على الواجب الاعظم وعلى السعادة العظمى جميعـا •

ويعهد بتدبير العبادة والتربية الى هيئة أكليريكية أعضاؤها فلاسفة شعراء أطباء معا ، مهمتهم أستكشاف ما يكفل خير « الموجود الاعظـم » وتحقيق ما حققته الكنيسة فى العصر الوسيط ، أو أرادت تحقيقه من أفكار

جليلة عميقة • ولما كانت الواقعية قد تحررت من الاوهام القديمة فلا بأس عليها أن تعود الى التصور الفتيشى للطبيعة فتضيف الى الاشياء نفسا وحياة ، وهذه الاضافة مصدر قوة للغة والفن وكل ما من شأنه أن يفيد فى بقاء الموجود الاعظم ونمائه ، وتعتبر السماء أو الهواء الوسط الاعظم الذى تكونت فيه الارض التى هى الفيتش الاعظم فيؤلفان مع الموجود الاعظم الثالوت الواقعى • وبعد الفلاسفة الذين هم بمثابة الدماغ من الجسم يأتى النساء وهن بمثابة أعضاء العاطفة ، وواجهن أثارة عواطف الحنان والغيرية الكفيلة بأستكمال « الموجود الاعظم » • وبعدهن يجىء رجال الصناعةوالمال وهم بمثابة أعضاء التغذية • وأخيرا يجىء العمال وهم بمثابة أعضاء الحركة

وتلك هى ديانة الانسانية مسخ بها كونت الديانة المسيحية ، ونصب نفسه كاهنها الاكبر ووضع لها شعارا : المحبة كمبدأ ، والنظام كأساس ، والتقدم كغاية وعلى العموم يعتبر كونت رائدا من رواد الفكر المعاصر ومؤسسا للنهضة ولعلم الاجتماع بالرغم من شطحاته بالنسبة للدين أو الاخلاق •

المذهب الوجدانـــى (الحدســـــى)

هنرى برجســــــون

(١٨٥٩ — ١٩٤١)

ولد فى باريس من أسرة يهودية قدمت فرنسا من أنجلترا . كـــان فى المدرسة الثانوية تلميذا نابها أظهر أستعدادا نادرا للعلوم ، ولكنه أختـــار الفلسفة • وتخرج فى مدرسة المعلمين العليا على أساتذة معروفين ، منهـــم أميل بوترو ، ونجح فى مسابقة الاجريجاسيون (١٨٨١) فعين مدرســا للفلسفة فى مدارس ثانوية بالاقاليم ، ثم بباريس (١٨٨٩) حيث ذاع صيته بعد حصوله على الدكتوراة ، فعين أستاذا فى الكوليج دى فرانس (١٩٠١) حيث قضى خمسة عشر سننة يلقى المحاضرات أمام جمهور عديد معجبأشد الاعجاب • ولما أعلنت الحرب العالمية الاولى أرسل بمهمة الى أمريكا ، ولما كونت جمعية الامم المتحدة لجنة للتعاون الفكرى مؤلفة من أثننى عشر عضوا أنتخب هو رئيسا وظل يشغل منصبه هذا الى سنة ١٩٢٥ • ثم أصابه مرض أقعده الى آخر حياته دون أن يحول بينته وبين العمل العقلى •

بدأ بأن كان ماديا على مذهب سبنسر ولكن التفكير فى الحياة النفسية قادرة على أنكار الماديين أنها مؤلفة من ظواهر منفصلة تتصل بموجـــب قوانين التداعى ، وأن الظواهر من قبيل الظواهر اللخارجية قابلة للقياس والحســـاب •

وجاءت رسالته للدكتوراه محاولة فى الوقائـــع المباشرة للوجـــدان (١٨٨٩) معلنة لهذا الانكار بقوة وبراعة لفتتا اليه الانظار فتنفس الكثيرون

الصعداء من أولئك المثقفين الذين كانوا يرزحون تحت كابوس الالية والجبرية •

ومنذ ذلك اليوم كان هو زعيما من زعماء الروحية ، ثم شرع يتعمق خصائص الروح والعلاقة بينها وبين الجسم فوضع فى ذلك كتاب المادة والذاكرة • (١٨٩٦) وهو كتاب عسير الفهم فى بعض المواضع ورأى أن خصائص الحياة النفسية متحققة فى الحياة النامية أيضا ، وأنه يستطيع أن يطبق نظريته فى الروح على الكون أجمع ، فكان هذا موضوع كتاب التطور الخالق • (١٩٠٧) الذى كان له وقع عظيم • ثم عكف على دراسة الاخلاق والدين ، وبعد ربع قرن بالتمام أخرج كتابه ينبوعا الاخلاق والدين (١٩٣٢) فكان وقعه عظيم ، فانه يقيم فيه العقائد الميتافيزيقية على التجربة الروحية ويشيد بالتصوف المسيحى ، وتلك هى كتب أربعة رئيسية تحوى عرضا شاملا للمذهب يضاف اليها كتيب فى الضحك أو محاولة فى دلالة المضحك • (١٩٠٠) وكتاب فى الديمومة والتقارن • (١٩٢٢) وضعه بمناسبة نظرية أنشتين فى النسبية ، ومقالات ومحاضرات ننشر بعضها بعنوان الطاقة الروحية • (١٩١٩) والبعض الاخر بعنوان الفكر والمتحرك • (١٩٣٣) وفى هذا المجلد الثانى مقالات هامة ضرورية لتمام الوقوف على مذهبه ، وهى : الحدث الفلسفى (ف ٤) (أدراك التغير ف ٥) ومدخل الى الميتافيزيقا (ف ٦) •

الوقائع المباشرة للوجدان تشهد بأن الحياة النفسية تيار غير منقطع من الظواهر المتنوعة ، أى تقدم متصل من الكيفيات المتداخلة ، بخلاف

الظواهر المادية التى هى كثرة من الاحداث المتمايزة المتعاقبة • والحياة النفسية تلقائية فانها فانها من باطن وخلق مستمر أو ديمومة .
لا تحتمل رجوعا الى الماضى وعودة ظروف يعينها ، ولا توقعا للمستقبل ضروريا ، كما تحتمل الظواهر المادية • فعلم النفس المادى الذى يزعم تطبيق القياس على الظواهر النفسية وجعلها علمية يخلط خلطا شنيعا بين الاحساس الذى هو فعل غير منقسم وبين المؤثر الفيزيقى وزيادته ونقصانه والواقع أن لا نسبة اليه بين الحدين • فالحياة النفسية كيف بحت مباين الكم • على حين أن المادة متجانسة فى جميع أجزائها ، موجودة بجميع أجزائها معا ، باقية هى هى ، حاضرها ومستقبلها كماضيها بغير تغيير •

واذا كنا نضيف الكم أو الشدة الى الظواهر النفسية فذلك لاننا نقرن بها بالظواهر الجسمية التى تصحبها أو تترجم عنها ، وهذه الظواهر الجسيمة هى المقيسة فى الواقع ، فنقيس السرور أو الغضب مثلا بالمساحة المنفعلة من جسمنا ، وهما فى الحقيقة كيفية خالصتان ، ولا ينطبق القياس إلا على المكان المتجانس من حيث أن القياس أنطباق مكان على مكان •

واذا كان العلم يعتمد على القياس ويطلب الدقة الرياضية فذلك لان عقلنا قوة تقيس وأن مجاله المستحب المكان والمادة ، فيحاول أن يدخل على حياتنا النفسية تجانسا يسمح بقياسها ، وطريقته فى ذلك أنه يسمى حالاتنا الباطنة فيتخيلها منفصلة بعضها عن بعض كالاسماء الدالة عليها ومرتبة بعضها تلو البعض كأنها على طول خط وينقل الالفاظ المنطبقة على الماديات الى المعنويات فيصف ظواهرنا الوجدانية بالشدة أو بالضعف ويقارن بينها على هذا الاعتبار •

ومن هنا تنجم الصعوبات فى مسألة الحرية : فاننا نتصور دواعى العمل كأنها وقائع متمايزة تتظاهر على أحداث الفعل أو تتعارض ، فنفرض أن الحرية قوة أخرى ناشئة من لا شيء هى التى تحدث الفعل أو تمنعه ؛ والحقيقة أن ليس فى عالم النفس آلية وجبرية اذ أن الديمومة كيف محض وليست مركبة من أجزاء متجانسة قابلة لان تتطابق كما أنه ليس فى عالم النفس خلق من لا شيء مقطوع الصلة بالماضى ، ولكن الحرية عين ضرورة الانا ، وفعل الحر تقدم متصل يبدأ بضرب من العزم ثم ينمو هذا العزم وينضج مع النفس كلها الى أن يصدر عنها كما تسقط الثمرة الناضجة من الشجرة . فالخطأ الاكبر قائم فى الترجمة عن الزمانى بالمكانى وعن المتعاقب بالمتقارن .

ولكنا لا نرى أن برجسون أفلح فى أثبات الروح والحرية . أجل أن اباء الظاهرة النفسية للقياس يدل على أنها صادرة عن مبدأ مغاير للمادة ، ولا يدل على أن هذا المبدأ مفارق للمادة : أن الاحساس والانفعال والتخيل والتأكد ظواهر نفسية وفسيولوجية معا تتم فى الاعضاء وبالاعضاء فمحال أن تصدر من غير مشاركة الجسم . وقد غلا برجسون فى رفضه أضافة الشدة الى الظواهر النفسية ظنا منه أن الشدة لقبولها التفاوت قابلة للقياس كالكمية ، والواقع أن الكيفية تختلف شدة ، يشهد بذلك الفضيلة والملكة العلمية أو الفنية ، فانها تتفاوت درجة وتمكنا دون أن يمكن تقدير هذا التفاوت تقديرا عدديا . أما أن العقل قوة تقيس وأن مجاله المكان وحسب فنظرية سيفصل برجسون القول فيها ويبين دلائلها عنده ، وسنعود اليها .

وأما أن الحرية هى التلقائية فهذا خلط بين الاثنين : أن التلقائية مشتركة بين جميع الاحياء بل بين جميع الاجسام ، فلئن كان الجماد لا يتحرك الا بفعل خارجى فانه متى تحرك كانت حركته بفعل باطن ذاتى ، أذ يمتنع أن تكون الحركة شيئا ينتقل من المحرك الى المتحرى ويعمل فيه وعلى ذلك ليس القول بأن الفعل الحر فعل تلقائى يميز له من الفعل الالى ، ولا بمفيد معنى الحرية الذى هو الاختيار المروى لفعل الالى ، ولا بمفيدة معنى الحرية الذى هو الاختيار المروى لفعل مع أستطاعة عدم أختياره أو أستطاعة أختيار ضده ٠

ولكن مثل هذا الاختيار يقتضى جوهرا ثابتا مغايرا للظواهر متحكما فيها ٠ وقد أرتضى برجسون نظرية فى العقل تبطل الاعتقاد بالجوهر كما سنرى ٠

لما عاد الى مسألة الروح فى كتابه المادة والذاكرة عرف الروح بأنها ديمومة وذاكرة وميز بين نوعين من الذاكرة : ذاكرة هى عادة مكتسبة بالتكرار ولها جهاز محرك فى الجهاز العصبى ، مثل الذاكرة التى تعى شعرا أو نثرا محفوظا عن ظهر قلب ، وذاكرة بحتة هى تصور حادثة أنطبعت فى الذهن دفعة واحدة وأحتفظت بخصائصها وتاريخها ، مثل تذكرى أنى حفظت قصيدة ٠ الذاكرة الاولى تردد الماضى والثانية تتصوره وهى الذاكرة الحقة وهى ٠٠. لا تحفظ فى الجسم ٠

ونحن نحفظ جميع الصور ونحمل ماضينا بأكمله فى أدق تفاصيله ٠ فالذاكرة هى الروح نفسها بما هى حياة وديمومة ٠ ولكن الذكريات محفوظة فى حالة أشباح غير منظورة أذ أن الشعور خاصية الحالات النفسية الماثلة

الان الفاعلة الان فحسب ، وما ليس يفعل فلا يخص الشعور وأن كـــان لا ينقطع عن الوجود على نحو مــا ٠

وحياتنا الشعورية موجهة الى العمل ويبقى ماضينا وراءها فى حالـــة ذكريات بحتة غير مشعور بها ٠ عديمة الصلة بالحاضر عديمة الفائدةالعملية ويتضح هذا بالنظر فى الاحلام فانها تتناول ماضينا كله ولا تقتصر علىحالة حاضر معينة يحددها الانتباه والاهتمام كما يحدث فى اليقظة وتظهر الصور فى مجال الشعور كلما أحوجنا اليها العمل ، ومهمة الجسم هى أن يجىء بها الى هذا المجال فيحول الصور التى بالقوة الى صور بالفعل ، فان الجســـم مركز عمل هو ممر الحركات الصادرة والواردة ، وأداه الوصل بين الاشياء المؤثرة فيننا وما تؤثر فيه من أشياء فليس بوسعه أن يحفظ صـــورا ولا أن يبعث صورا ولكنه يوفر للصور الوسيلة كى تصير مادية وتعود الى الشعور وفى حالة فقدان الذاكرة ليست الروح هى المعتلة بل الدماغ ٠

وليس هناك محو للذكريات بل أضطراب فى الاجهزة المحركة وتبعـــا لذلك يقلب رأى الماديين رأسا على عقب : فانهم يعتبرون الجسم هو الموجود حقا ويعتبرون الشعور ظاهرة عارضـــة ويعتبرون الطرفين متوازييـــن ، والحقيقة أن الشعر فى المحل الاول وأن الجسم آلته ٠ تلـــك أهم قضايـــا الكتاب ، وهى تدل على أن برجسون ثنائى كديكارت يضع الروح والجسم الواحد بازاء الاخر ولا يفطن الى أن جسم الحى يحيا ويشترك فى الاحساس والانفعال والتخيل والتذكر كما أسلفنا ، وأن تمايز الـــروح والجســـم لا يستتبع أنفصالهما وأستقلال الواحد عن الاخر فى الوجود والفعل ٠

وخصائص الحياة النفسية متحققة فى الحياة النامية أيضا • وكتـاب التطور الخالق يحوى دفاعا متينا عن هذا الرأى وتفسيرا للاراء الواردة فى الكتابين السالفين • بيقول برجسون : ليس الكائن الحى مجرد مركب مـن عناصر سابقة كما يرى الآليون ولكن الحياة شيء غير العناصر وشيء أكثر من العناصر •

وأن الكائن الحى يدوم ديمومة حقة ، فانه يولد وينمو ويهرم ويموت وهذه الظواهر خاصة به لا تبدو بأى حال فى المادة البحتة • وليست الانواع الحية ناشئة من أصول متجانسة نمت وتحولت بتأثير القـوى الفيزيقية والكيميائية على ما شاءت الصدفة العمياء وهم من الآليين فانهم ينظرون الى الكائنات الحية فيحللونها بالفكر الى بسائط ويجعلون من هذه البسائط المعقولة أصولا تاريخية ، على حين أن العضو فى الكائن الحى وحده مركبة من الاف الخلايا المختلفة مرتبة ترتيبا معينا : ففكيف أنضمت هذه الخـلايا العديدة بالترتيب المطلوب ؟ ثم أن الكائن الحى ، من جهته وحدة مركبة من أعضاء تتكون بالنمو من الداخل فيكف يمكن الادعاء بأن الكائن الحى تكون بالاضافة من الخارج على ترتيب معين فى أزمنة متطاولة ؟ ثم أننا نلاحظ فى سلاسل مختلفة من الاحياء منفصلة منذ عهد بعيد وحدة تركيب فى أعضـاء معقدة غاية التعقيد ، كالشبكية مثـلا : فكيف أتفق لمثل هذه السلاسل أن تنتهى الى نتائج متشابهة فى نقط مختلفة من المكان والزمان ؟ بيد أن هـذا النقد موجة الى التطور الالى كما تصوره دورين وسبنسر لا الى التطـور أطلاقا ونحن نشاهد الاحياء مراتب بعضها فوق بعض فكيف نفسر ظهورها الى الوجود ؟ •

أن بعض النبات تطور فجائيا يسمح لنا أن نتصور أن كل نوع من الانواع الحية قد صدر دفعة واحدة عن نزوة حية من وجدان شبيه بوجداننا وأعلى منه . فى وقت ما وفى نقط ما من المكن نبع تيار حى وأجتاز أجساما كونها على التوالى وأنتقل من جيل الى جيل وأنقسم بين الانواع الحية وتشتت بين الافراد أن يفقد شيئا من قوته بل أنه يزداد قوة كلما تقدم

ويزداد شعورا : فهو فى النبات سبات وخمود ، وفى الحيوان غريزة وفى الانسان عقل ، وهذه طبقات مختلفة بالطبيعة لا بالدرجة فقط . أما المادة فقد نشأت من وهن التيار الحيوى أو توقفه ، فما هى الا شىء نفسى تجمد وتمدد ، كما نشاهد فى أنفسنا حين ندع فكرنا يجرى أتفاقا فيتبدد فى الاف من الذكريات تتخارج وتنتشر فتتراخى شخصيتنا وتتنزل فى اتجاه المكان ، أو كما نشاهد الماء يندفع من النافورة ويرتفع خطا كثيفا دقيقا ثم يهبط على شكل مروحة وقد أنفصلت نقطة المتراصة وتباعدت وتساقطت فى مساحة أوسع فالمادة شىء نفسى متراخ صار متجانسا وقابلا محضا وحد أدنى من الوجود والفعل . والعالم أجمع ديمومة أى أختراع وتجديد وخلق وتقدم متصل .

حقيقة المعرفة الانسانية :

فمتى كانت الصيرورة عين الوجود وعين نسيج الانا ، كان الثبات ظاهريا أو نسبيا ، ولم يعد هناك أشياء أو جواهر بل عاد الوجود أفعالا وحسب . وعادت الاشياء والاحوال مشاهد يجتزىء بها عقلنا من الصيرورة ، وكانت معانينا ناشئة من هذه التجزئة ، ونحن نميل طبعا الى تجميد مشاعرنا لنعبر عنها باللغة ، وما المعنى الكلى الا اسم أطلق على

ذكريات تؤلف موقفا معينا بازاء طائفة من الاشياء هى التى يطلق عليها الاسم . أن العقل عاجز عن تصور الحركة وعن تفسيرها ، وهو لا يفهم حق الفهم الا الجامد القابل للقياس . وحالما يتناول الزمان والكيف يترجم عنهما بلغة المكان والكم . وهو يستخدم معانى محدودة ثابتة لا تصيب شيئا من أنية الموضوع أو فرديته ولا تساوق الموضوع فى ديمومته . هو قوة التفكير المستدل ، هو منبع حجج زينون المنكرة للحركة والكثرة ، وقلما يعجز عن التدليل على قضيتين متناقضتين . فالمعرفة الحقة حدس يدرك الموضوع فى ذاته .

ولكننا نزاول هذا الحدس الا نادرا بسبب ما يقتضيه من توتر النفس فى مجهود شاق مؤلم للنفاذ الى باطن الموضوع ومتابعته فى صيرورته أما العقل فقد خلقه التيار الحيوى للعمل لا للنظر كما خلق الغريزة فى الحيوان . الغريزة قوة استخدام آلات عضوية بل قوة تكوينها ، والعقل قوة صناعة آلات عضوية . الغريزة احساس لا استدلال ، وهى تعمل دون تردد ولا تربية ، وتعمل على نحو معين ، والعقل بحاجة الى التربية والنروية ولكن مجاله أوسع بكثير من هذه الاقوال نتبين أن برجسون يتصور العقل على طريقة ديكارت فيظن وظيفته قاصرة على ادراك معان واضحة متميزة على مثال المعانى الرياضية وأنه لا يدرك القوة والحركة والحياة فيرد النبات والحيوان وجسم الانسان مجرد آلات ، فاذا ما رأى برجسون بطلان هذه النتيجة اتهم العقل ذاته واصطنع مذهبا لا عقليا والتمس المعرفة الحقة فى حدس لا ندرى ماذا يحدس والوجود صيرورة محضة خلو من ماهيات تدرك .

الدفعـة الحيوية :

التيار الحى الخالق للروح والمادة هل يكون الله ؟ انه لشبيه بالله وكثير من عبارات برجسون يؤدى الى هذا المعنى الى ذهن القارىء ، منها قوله : « أن فكرة الخلق تغمض بالكلية اذا فكرنا فى « أشياء » مخلوقة وشىء يخلق ، أما أن يتضخم الفعل كلما تقدم وأن يخلـق كلما تقـدم ، فهـذا ما يشاهده كل منا حين ينظر الى نفسه وهو يفعل وقوله : اذا كان الفعـل الشبه الغالب حين أتحدث عن مركز تنبع منه العوالم كما تنبع الصواريخ من باقة عظيمة ، على أن لا أقصد بهذا المركز (شيئا) معينا بل أقصد بـه نبعا متصلا ، فالله على هذا التعريف ، ليس حاصلا على شىء تام ولكنـه حياة غير منقطعة وفعل وحرية . وخلقه ، على هذا التصور ، لا خفاء فيـه فاننا نحسه فى أنفسنا حالمـا نعمل بحرية وعلى هذا يكون برجسون مـن أصحاب وحدة الوجود . ولكنه أعلن الى أحد النقاد أنه فى العبـارات المذكورة وأمثالها يتحدث عن الله باعتباره الينبوع الذى تخرج منـه على التوالى ، بفعل حر ، التيارات التى يكون كل منها عالمـا ، وأن اللـه مـن ثمة متمايز منها هذا الاعلان ينسخ قوله أن ليس هناك شىء خالق وشىء مخلوق ، ولا يتفادى وحدة الوجود من حيث أن الخلق عنده نبع وصـدور عن ذات الله فيكون المخلوق من عين ماهية الله ولكن برجسون منذ ذلك التاريخ ينكر الله كأنه موجود مفارق للتيارات والعوالم .

ونحن مضطرون أن نسلم بهذا القصد مع ما نجد من صعوبة الملائمة بينه وبين المذهب .

ولكن كيف نعلم أن الله موجود وأنه متمايز من العالـم ؟ لا مجـال للتدليل العقلى على وجود الله فى فلسفة تنكر على العقل قيمته النظرية فى معانيه ومبادئـه .

والواقع أن برجسون ينتقد الادلة السلفية ويرفضها رفضـا باتا ، فدليل المحرك الاول مستبعد من جراء مبدأ المذهب أن ليس يوجد سـوى حركة بغير محرك ولا متحـرك .

ودليل العلل الغائية يتنافى مع المذهب كذلك فأولا الغائية تعين صورة المستقبل ونحن نعلم أن الديمومة خلق متجدد ، ثانيا الغائية تشبه عمـل الطبيعة بعمل الصانع الانسانى يركب قطعا وأجزاء ليحقق نموذجا . بينما الطبيعة تكون أو تعضون وتخـرج الكائن الحى بأكمله من خليـة تتكثر . والدليل المستمد من نظام العالم ساقط هو أيضا : أين النظام : اذا دققنـا النظر فى العالم بدا الفشل كأنه القاعدة ، وبدا النجاح كأنه الاستثناء وكان دائما ناقصـا .

ان النوع والفرد لا يفكران الا فى ذاتهما فينشأ من هنا خلاف مـع سائر صور الحياة ، فليس يوجد التناسق فى الواقع . ثم أن النظام ليس شيئا حادثا ممكننا مجرد الامكان حتى يطلب تفسيره ، بل من الضرورى أن يوجد نظام ما ، والاضطراب المطلق غير معقول .

وهذا النقد للادلة على وجود الله ليس بأقوم من النقود الكثيرة التى سبقته أن دليل المحرك الاول لا يستبعد الا فى مذهب ينطوى على التناقض اذ يقول بحركة صرفة دون شىء يحرك ولا شىء يتحـرك ولا شىء اليـه

يتحرك ، ودليل الغائية قائم اذ لولا الغاية لما كانت الحركة أو وقعنا فى التناقض المذكور الآن .

لذا دعا أرسطو الغاية علة العلل . والشىء المنظم مفتقر الى منظم سواء أحدث بتركيب أجزاء أو بتعضون ، ففى الحالتين الاجزاء (أو الاعضاء) تابعة لنظام الكل والكل مع ذلك لا يوجد الا بها فلابد من سبق وجود ففكره الكل فى عقل ما . أو ليس يستخدم برجسون مبدأ الغائية فى مناقشة التطور الالى ؟ وأى التصورين أمعن فى البطلان : تصور الموجود يركب من أجزاء تضاف شيئا فشيئا أو تصوره يخرج كله دفعة واحدة دون غرض سابق وكيف يرد دليل النظام بعد ما تقدم ؟ ان انتظام الكائنات كل على حدة أمر لا شك فيه ، وانتظامها فيما بينها هو الغالب وليس ينهض الاضطراب أو ما يبدو كذلك حجة على النظام حيثما يوجد النظام وكيف ينكر فيلسوفنا وجود النظام ثم يقول أن النظام ضرورى ؟ أما هذا وأما ذلك .

واذا كانت الادلة على وجود الله غير ناهضة فكيف نعرف الله؟ولايبقى لدينا سوى تجربة والواقع أن برجسون يدعى اقامة ميتافيزيقا تجريبية مبدؤها أن كل موجود فهو بالضرورة موضوع تجربة حاصلة أو ممكنة ، ويرى أن لدينا تجربة الهية فيقول : (ان حدس ديمومتنا يصلنا بديمومة تتوتر وتتركز وتزداد اشتدادا حتى تكون الابدية فى الحد الاقصى) وأبدية الله ديمومة كذلك وهنا يفترق برجسون عن الفلاسفة الذين يرون أن الله ثابت مستكف بنفسه فيقول : (لكن الموجود الكافى نفسه ليس غريبا عن الديمومة بالضرورة) و (ان فى الحركة لشيئا أكثر مما فى الثبات) .

ان اله الفلاسفة وليد العقل ونتاج فعله المجرد المجمد •• وهكـذا بطبق برجسون فلسفة الصيرورة الى النهاية ، ويعيض عن الاله الثابت باله متغير • أى أن الله عنده موجود نسبى مركب من فعل وقوة ، موجـود ناقص (يتضخم كلما تقدم) ويكتسب شيئا جديدا بلا انقطاع ، وليس هذا شأن الله أو العلة الاولى ،كما ذكرنا غيير مرة يظن برجسون أن الثبات معناه الجمود ، والواقع أن الفلاسفة يثبتون أن الله حى بـل الحياة بالـذات ويريدون بثباته أن حياته هى هى دائما ، كما يجب للعلة الاولى •

الفلسـفة الاخـلاقية :

بعد ظهور كتاب (التطور الخالق) الذى لخصنا نقطته الاساسية ، كان الاعتقاد العام أن هذه النظرية لا تسمح باقامة فلسفة أخلاقية ، على أعتبار أن هذه الفلسفة تستلزم معانى ومبادىء ثابتة تدبر السـيرة الانسانية وأن الصيرورة لا تحتمل شيئا ثابتا • بيد أنه لم يكن من الممكن أن تظل فلسفة تدعى أنها روحية بغير أن تعرض للاخلاق وللدين ، ففكر الفيلسوف وقدر ربع قرن وأخرج لنا (ينبوعا الاخلاق والدين) فأتم بهذا الكتاب مذهبه دون أن ينبذ أو يغير شيئا من المعانى والمبادىء التى سبق له عرضها (الينبوعان) هما الغريزة والحدس ، وقد صادفناهما وكان من هاتين الوظيفتين يوجد أخلاقا معينة ودينا معينا • فيكون هناك نوعان من الاخلاق ونوعان من الدين • أحد نوعى الاخلاق أخلاق ساكنة مغلقـة ، والاخر أخلاق متحركة مفتوحة • يتقوم النوع الاول فى جملته من عادات تفرضها الجماعة ابتغاء صيانة كيانها بحيث يعتبر خيرا ما يكفل هـذه الصيانة ويعتبر شرا ما ينال منها فيبدو الواجب (رباطا من قبيل الرباط

الذى يجمع بين نمل القرية الواحد أو خلايا البدن الواحد ( ) ومن هذه الوجهة يفقد الواجب خاصيته النوعية (أى الخليقة) ويتصل بأعم الظواهر الحيوية) غير أن هناك فارقا ، وهو أن الانسان حاصل على عقل وحرية ، وحينئذ (يبدو لنا الواجب بمثابة الدورة التى تتخذها الضرورة فى مجال الحرية) فهذا النوع من الاخلاق صادر عن الغريزة وعن الضرورة الاجتماعية والاخلاق هنا فى مستوى أدنى من مستوى العقل ، هى أخلاق الجماعات المغلقة على أنفسها •

وأخلاق النوع الاخر تجاوز حدود الجماعة وترمى الى محبة الانسانية قاطبة بل الخليقة بأسرها • تظهر فى بعض الافراد الممتازين يسمعون فى أنفسهم نداء الحياة الصاعدة فيتملكهم أنفعال خالص غير ذى موضوع فائق لمستوى العقل شبيه بالانفعال الموسيقى الذى (لا يتصل) بشىء (هؤلاء هم الابطال) أمثال أنبياء بنى اسرائيل أو سقراط • يجذبون الناس بالقدرة لا بالاستدلال ، ومجرد وجودهم نداء وأخلاقهم هى الاخلاق الكاملة المطلقة ، لا تعرض قانونا ينفذ بل مثلا يحتذى • أن الفعل الذى تنفتح به النفس يوسع ويرفع الروحانية الخالصة أخلاقا سجينة مشخصة فى عبارات وذلك هو المعنى العميق لما فى العظمة على الجبل من معارضات ، حيث يقول المسيح : قيل لكم وأقول لكم أخلاق الانجيل أخلاق النفس المتفتحة غير أنه يجب أن نذكر دائما أن الضغط الاجتماعى وفورة المحبة مظهران للحياة متكاملان أى أن نوعى الاخلاق مظهران طبيعيان للتطور الحيوى ومرحلتان فى تقدمه . الاخلاق المتحركة أنفعال بحث عند (البطل) ومثال يحتذى عند الجمهور ، وليست قانونا

خلقيا ملزما فى صميم الضمير • فالالــزام الخلقى مفقود فى الاخــلاق بنوعيها •

الدين :

كذلك الحال فى الدين • فهناك دين ساكن وآخر متحرك • نشأ الاول من أرادة اتقاء ما قد يكون للعقل من أثر مرهق للفرد ومفكك للجماعة اذا ما فكر العقل فى الموت وفى مخاطرات المستقبل وفى أسس الحياة الاجتماعية هذه الارادة تبعث فى الانسان (الوظيفة الاسطورية فتنهض هذه تصور حياة آجلة ، وتخترع قوات فائقة للطبيعة خيرة أو شريرة وتروى قصصا كالتى تروى للاطفال فتضع عقيدة وتثبت سنة • هذا الدين شأنه شــأن الغريزة فى الجماعات الحيوانية يحمل الانسان على التشبث بالحياة ومن ثمة على التشبث بالجماعة • أما الذين المتحرك فهو أمتداد القوة الحيوية ، وهو أنفعال صرف مستقل عن السنة وعن اللاهوت وعن الكنائس يظهر فى بعض الافراد الممتازين الذى هم المتصوفون • (أن ألله محــبة) وهــو موضوع محبة : هذا ما يجيء به التصوف ونهاية التصوف أتصال جزئى بالجهد الخالق الذى تتكشف عنه الحياة هذا الجهد هو فى الله ان لم يكن الله نفسه لقد حاول الفكر اليونانى أن يرتفع الى هذه القمة فلم يبلغ اليها ، وذلك لان التصوف التام فعل وقد أتبع اليونان طريقا عقليا صرفا وأعتقدوا أن العمل أدنى من النظر أو أنه تضاؤل النظر • وقد كان للهند تصــوفها ، ولكن التساؤل منع هذا التصرف من المضى الى غاية شوطه • وقد أعوزت البوذية الحراراة وأوعزها الايمان بفاعلية العمل الانسانى والثقــة به ،

والثقة هى التى تستطيع أن تصير قوة تنقل الجبال • التصوف التام هو تصوف كبار المتصوفين المسيحيين • ومحال أن يشبهوا بالمرضى فانهم ذو صحة عقلية متينة نادرة من علاماتها ميلهم الى العمل وقدرتهم على التكيف مع الظروف • أنهم أشباه أصليون ولكن ناقصون ، لما كأنه على وجه التمام مسيح الاناجيل وعلى ذلك فالتصوف يوفر لنا الوسيلة لتناول مسألة وجود الله وطبيعته على نحو تجريبى •

وهذه النظرية تجمع بين النظرية الاجتماعية والنظرية الروحانية بأن تجعل للدين صورتين طبيعيتين على السواء احداهما سفلى متأصلة فى الحياة البيولوجية والاخرى عليا راجعة الى ما فى التيار الحيوى العام من قوة انتشار وصعود • بيد أننا نرى أن الدين أيا كان يقوم فى علاقة يدركها الانسان بينه وبين الله ، وهذا هو الدين الطبيعى أى العقلى الذى يمكن استخلاصه من القصص والخرافات وتسويفه بالعقل ، وأن لا حاجة الى افتراض وظيفة أسطوريـــة وهبتنا الطبيعة أياها خصيصـــا لتحقيق غايات حيوية • فما هى الا المخيلة تكسو الافكار ثوبا من الصور المحسوسة • ونرى أن التيار الحيوى قاصر عن أن يصلنا بالله لعلو الله عن كل مخلوق علوا كبيرا ، وأن (تجربة الله) شعور بالحضور الالهى سببه تنزل من قبل الله وأشعار لنا من لدنه ومن الغريب أن برجسون بعد أن أعلن التصوف وسيلتنا لمعرفة الله معرفة تجريبية • وفلسفة برجسون فلسفة روحانية وجدانية تعبر عن موقف الانسان من الكون والمجتمع والخالق .

المــــذهب الوجودى

ســـــارتر (١٩٠٥)

اذا كان لفظ الوجودية قد أقترن باسم جان بول سارتر (١٩٠٥) فذلك لانه الوحيد من بين فلاسفة الوجود جميعا الذى أرتضى أن يطلق على مذهبه هذا الاسم ولا شك أن النجاح الادبى والفلسفى الذى أحرزه سارتر هو الذى جعل منه الممثل الاول للوجودية فى فرنسا •

واذا كان البعض قد زعم أن الجانب الاكبر من شهرة ســـارتر أنما يرجع الى رواياته الادبية (الفجة وقصصه البذيئة) التى تلح فى تحليل النواحى القذرة البشعة من الانسان فقد يكون من الانصاف لسارتر أن نقرر أنه أيضا صاحب تلك المؤلفات الفلسفية الممتازة التى لا تخلو من عمق وجوده طرافة ، وآية ذلك أن كتابه الضخم الموسوم باسم (الوجـــود والعدم) قد أعيد طبعه حتى الان عشرات المرات ، وهو مازال موضـــع تعليق وتحليل ونقد من جانب الكثير من مؤرخى الفكر المعاصر •

وعلى الرغم مما فى هذا المؤلف الكبير من صعوبة فنية ، فاننا لا نعدم فيه نغمة بسكالية ذات طابع عقلى حاد ، كما لا نعدم فيه أيضا روحـــــا جدلية تقريبية فى بعض الاحيان من هيجل • وأما المنهج السائد فى هذا الكتاب من أوله الى مخره فهو المنهج الفنومنولوجى الذى وضعه هوسرل ، والذى سبق أن التقينا به من قبل عند هيدجر من الوجوديين • وليس من شك أن سارتر قد تأثر فى فلسفته بهيدجر ، ولكن ربما كان من الخطأ أن نعده

مجرد تلميذ لصاحب كتاب (الوجود والزمان) ولسنا نعنى بذلك أن روح الوجودية عند ســارتر مختلفة كل الاختلاف عنها عند هيدجر ، ولكننا نعنى أن كتاب (الوجود والعدم) قد وسع من معنى (الوجودية) حتى أن بعض قضاياه لتتعارض فى صميمها مع مذهب هيدجر فى (الوجود والزمــان) ولعل هذا هو السبب فى أن هيدجر نفسه قد أعلن بصريح العبارة أنه لم يرد ماذهب اليه ســـارتر ومن ثم فانه قد أبى أن يعد نفسه مسـئولا عن (الوجودية) بالمعنى الذى ذهبت اليه المدرسة الفرنسية •

المــذهب عنــد ســـارتر :

وعلى الرغم من أن سارتر قد يكون أقرب الى كيركجارد من فيلسوف مثل هيدجر كما أنه قد يكون أكثر فلاسفة الوجود ميلا الى النزعة الشعرية الرومانتيكية ، الا أننا نجده يدافع عن مذهبه بعقلية تشبه من بعض الوجوه عقلية ديكارت • بيد أن الفلسفة السارترية فى جوهرها هى على النقيض تماما من الفلسفة الديكارتية ، كما أنها مخالفة تمام المخالفة لروح الفلسفة الكنتية • وأن سارتر ليجمع بين نزعة وجدانية لا تخلو من حساسية شبه مريضة ، وذكاء حاد خارق لا يخلو من روح نقدية ممتازة • وهو لهــذا يتجه دائما نحو حساسية القراء من أجل استمالتهم محاولا فى الوقت نفسه أن يخاطب عقليتهم الهندسية بغية اقناعهم • أما هذا الذى يريد ســارتر أن يستميلنا اليه ويقنعنا به ، فهو أولا والذات الحرية الانسانية وقد كانت الحرية هى موضوع تمثيلية الاولى التى أطلق عليها أســم (الذباب) كما أنها قد أحتلت من كتابه الضخم المسمى بالوجود والعدم مكان الصدارة

وما زالت تتردد فى كل ما يكتب من مؤلفات فلسفية وقصص أدبية ، وروايات مسرحية .

الشـــعور :

وهى نقطة البداية فى فلسفة سارتر فهى (الكوجيتو) ، (الكوجيتو) هو الشعور باعتباره ذلك الموجود الذى يدرك الظواهر . ولكن ســارتر يتحدث عن شعور سابق على التأمل ، فلا يقول بأن الفكر يستبطن ذاته ، وانما يقرر أن الشـــعور هو دائما شعور بشىء ومعنى هذا أن الشعـــور لا ينطوى على معرفة استنباطه يدرك بها فيها ذاته ، وانما هو موجه منذ البداية نحو الظواهر . والواقع أن الانسان لا يدرك نفسه فحسب بل هو يدرك نفسه باعتباره (موجودا فى الحال) ومن هذا فان (الكوجيتـــو) لا يتضمن اثبات وجـــودى فحسب بل هو يتضمن أثبات وجـــود الذات والاشياء الخارجية معا .

وفى هذا يتجلى بوضوح تأثر سارتر بالفلسفة الفينومنولوجية اذ نراه يقرر بصريح العبارة أنه لما كان الشعور شعورا بشىء ــ كما قال هوسرل فان معنى هذا أن ليس للشعور مضمون . وقد نجد أنفسنا مدفوعين الى أن نفرق بين (الظاهرة) و (الوجود) .

ولكن الواقع أن للظاهرة (وجودا) باعتبارها ذلك الموضوع القائم الذى يتجه نحو الشعور . فالظاهرة هى فى ذاتها كما تبدو للموجود الواعى الذى يدركها . وليس من شأن (المظهر) أن يحجب (الماهية) بل أن من شأنهأن يعلنها ويكشف عنها .

الوجـــــــود :

ولكن بماذا نصف الوجود الخارجى أو وجود الظواهر ؟ لقد رأينا أن عملية الادراك تفترض وجود موضـــوع قائم بذاته خارج عن الشعور المدرك ومتمايز عن الذات العارفة فبماذا نصف ذلك الموضوع ؟ هنا نجد أن رغبة سارتر فى تقدير وجود حقيقة مستقلة عن الفكر هى التى دفعتــه الى القول بوجود (فى ذاته) والموجود فى ذاته هو موجود واقعى ، كامن بالفعل لا بالقوة متطابق تماما مع ذاته فليس فيه موضع لتصدع أو مفارقة أو أنقســـام .

وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول أن (الموجود فى ذاته) يتصف بوجود موضوعى ليس فيه أدنى موضع للامكان أو الاحتمال فوجوده ملىء كثيف صلب ثابت ليس فيه فجوات أو ثغرات . وحينما يتحـــدث ســـارتر عن الموجود فى ذاته فانه يعنى أى موجود متكامل قار فى ذاته ، أو أى وجود متماسك صلب مكتف بذاته ، كوجود العالم الذى يحيط بنا ، أو وجود أى موضوع مادى أو وجود ماضينا نفسه . ولكن هناك ضربا آخر من الوجود يطلق عليه سارتر أسم (الموجود لذاته) وهذا الموجود هو الشعور الذى يصفه سارتر بأنه مشروع وجود فالموجود لذاته موجود متغير متحرك ، ووجوده زمانى قوامه النزوع المستمر نحو المستقبل ، والتنصل الدائب من الماضى والمفارقة المســـتمرة لذاته وقد لا يكون من الممكن أن نصف هـــذا الموجود أو أن نحدده ، فانه موجود زئبقى لا يتطابق مع ذاته بحال ، أو هو موجود حائر لايكاد يستقر على حال ، ومن ثم فان من المستحيل أن

نحدد ماهيته كما نحدد ماهية ذلك الموجود الساكن المتماسك الذى قلنا عنه أنه فى ذاته .

ولكن اذا كان سارتر قد فرق منذ البداية بين وجود فى ذاته ووجود لذاته فلاى وجود من هذين الوجــودين ينبغى أن ننسب الاولويــة أو الصدارة ؟ هنا يبدو أن سارتر ينسب الى الموجود فى ذاته ضربا من الاولوية الاونطولوجية ، بدليل أنه كثيرا ما يتحدث عن الشعور وكأنما هو ظاهرة عارضة أو كأنما هو ثغرة فى صميم الوجود العام فليس من حرج علينا اذا قلنا أن الموجود لذاته عند سارتر هو أقرب ما يكون الى تصدع لحق ذلك الوجود العام .

والواقع أن الاشياء تملك الوجود — لانها هى ما هى بينما الانسان لا يملك سوى ضرب زائل من الوجود — لانه ليس ما هو — واذا كان وجود الاشياء وجودا ثابتا صلبا محددا من ذى قبل ، فان الوجود الانسان وجود متقلب مرن لا يكون الا على نحو ما يريده هو على أن يكون . فليس للانسان ماهية ثابتة ، بل هو وجود حر زمانى قوامه مفارقة الانســان المستمرة لذاته . والزمنية هى الخاصية الاولى التى تميز ذلك الموجود الذى هو باستمرار على مسافة من ذاته — أن صح هذا التعبير — ونحن نعدو دائما خلف ذواتنا دون أن نملك اللحاق بها مطلقا . واذن فان نوع الوجود الذى يمكن أن ننسبه الى الانسان ليس هو الوجود الحقيقى بل هو الصيرورة ولو أننا هنا بازاء صيرورة خاصة يمكن أن نعد الانسان منها بمثابة الصانع الحـــر .

وحينما يقول سارتر أن الانسان (عدم) فانه يعنى بذلك أن الموجود لذاته موجود حر ينخر فى قلب الوجود كأنما هو يفرز اللاوجود •• والحق أنه اذا كان ثمة عدم ، فلا يمكن أن يكون هذا العدم سابقا على الوجود أو لاحقا له ،كماأنه لا يمكن أن يكون أيضا خارجا عنه ، بل لابد من أن يكون كامنا فى صميمه• والانسان هو تلك الفاعلية الهدامة التى تكمن فى صميم الوجود أو هو ذلك التصدع الذى يلحق الوجود فى ذاته وقد نتسائل عما اذا كان ثمة (عدم)، ولكننـــا نكاد نصطدم بتلك التجارب الســـلبية التى فيها نختبر الغياب ، والنـــدم ، والرفض والتشتت ، وما الى ذلك ، حتى نتحقق من أن (السلب) نفسه (كما لاحظ هيدجر) قائم على أســـاس من (العدم) أو اللاوجود) •

ولكن هذا العدم ليس مصدره (الموجود فى ذاته) الذى هو بطبيعته موجود ملىء كثيف متماسك لا موضع فيه للسلب أو التصدع أو الانقسام ، بل أن مصدره هو (الموجود لذاته) الذى يحمل (العدم فى صميم تكوينه) • والواقع أن الانسان لا يتطابق مع ذاته دائما بل هو فى صيرورة مستمرة وحركة دائبة ومفارقة دائمة ، ومن ثم فانه لا يكف عن الفرار من ذاته ، ولا يكاد يقوى على الامساك بزمام نفسه ولما كان الموجود لذاته (ســـلبا محضا) فان من شأنه أن يجلب العدم على الاشياء أعنى أنه هو الاصـــل فى اللاوجود •• ولو أننا تصورنا الوجود العام على أنه صخرة جامدة ، لكان الانسان منها بمثابة شق أو فجوة ، ولو تصورنا على أنه حائـــط متماسك لكان الانسان منه بمثابة تصدع أو تشقق ولو تصورناه أخيرا على أنه ثمرة ناضجة ، لكان الانسان منها بمثابة دودة صغيرة .

ولكننا هنا بازاء دودة واعية لا تملك الا أن تكون كذلك ، وأنها لدودة تعرف نففسها فلا تجد بدا من أن تتقبل وجودها باعتبارها حشرة زائلة •

الحـــــرية :

ولكن اذا كان الانسان هو الاصل فى ظهور العدم ، فذلك لان الحرية الانسانية هى نفسها بمثابة ذلك (العدم) الذى يفرزه الموجود لذاته ، والذى من شأنه أن يعزله (بمعنى ما من المعانى) عن سائر اللوجودات • حقا أن شيئا لا يفصلنا عن الوجود العام ولكن ثمة (عدما) باطنا فى صميمنا هو الذى يجىء فينتزعنا من قلب ذلك الوجود العام •

وليست الحرية سوى ذلك (العدم الذى يفصل الانسان دائما عن ماهيته ، فيحول بينه وبين التطابق مع وجوده • واذا كان الانسان (حرا) فذلك لان من شأنه باستمرار أن يخرج عن ذاته ، ويعلو على نفسه ويفترق عن ماضيه فلا يكون فى وسعنا مطلقا أن نحدد ماهيته أو أن نقول عنه أنه عين ذاته • وهذه (المفارقة) المستمرة التى تصبغ بطابعها كل وجوده هى ما يميز الموجود لذاته عن غيره من الموجودات فالانسان هو ذلك الواعى الكامن فى صمت الاشياء والذى لا يكف عن خلق نفسه بنفسه بمقتضى ما لديه من حرية وقد يكون من الممكن أن نشبه الوجود الانسانى بحفرة أو تجويف فى قرار الوجود العام ، ولكن لما كانت تلك الحفرة فارغة فان اصداء الوجود نفسه لابد من أن تتردد فيها •

ولكن لولا وجود تلك الحفرة الصغيرة التى تتجاوب فيها أصداء العالم لما كان الوجود العام نفسه حتى ولا مجرد أصداء ضعيفة خافتة •• ومعنى

هذا — بعبارة أخرى أن (الموجود لذاته) هو ذلك (العدم) الذى به توجد الاشياء ولو أنه هو نفسه ليس بشىء •

وحينما يقول سارتر أن (العدم) هو نسيج (الوجود الانسانى) فانه يعنى بذلك أن ما يميز الموجود لذاته هو أنفصاله عن ذاته وخلقه لنفسه بنفسه • وليست (الحرية) سوى مجرد تعبير عن هذه الحقيقة الهامة الا وهى أن الوجود لذاته هو أنبثاق حر فيه يخلق الانسان نفسه بنفسه • وهنا يكون قول سارتر (أن الانسان حــر) مرادفـا لقوله (أن الله غير موجود) ذلك لان الحرية هى عين وجودنا ووجودنا لا يخضع لماهية سابقة أو طبيعة محددة بل هو أمكانية علينا أن نحققها وأن نخلع عليها قيمـة ومعنى •

فليس هناك (طبيعة بشرية) قد فرضها الله علينا منذ الازل وليس هناك مثال أعلى للانسان ليس علينا سوى أن نحاكيه ، بل أن وجـودنا سابق لماهيتنا ، ونحن لسنا الا ما نختار لانفسنا أن نكون • وهكذا نرى أنه بدلا من أن نقول مع ديكارت أن معيار الحقيقة هو ارادة الله الحرة ، يذهب سارتر الى أنه ينبغى لنا أن نقول أن الانسان نفسه هو الذى يبدع القيم ، وهو الذى يفصل فى الحقيقة • ولم يخطىء ديكـارت حينما قال بالحرية وانما هو قد أخطأ حينما نسب الى الله ما هو من أخص خصائص الانسان • ولم يجانب ديكارت الصواب حينما قال أن الحرية هى دعامة الوجود ولكنه جانب الصواب حينما أضفى على الله تلك الحرية •

ولكن لماذا يميل الانسان الى أن يضفى على غيره — على الله مثلا — ما هو بطبيعته جزء لا يتجزأ من صميم وجوده ؟ هنا يقول سارتر أنه قد

قضى على الانسان أن يكون حرا ، فليس فى وسعنا بحال من أن نتخلص من حريتنا ، أو نتناول عنها ، أو أن نستبدل بها ضربا من الضرورة أو صورة من صور الحتمية •

وقد يعانى الانسان الكثير من جراء هذا الشعور الحاد بالحرية ولذلك فانه كثيرا ما يحاول أن يثبت لنفسه أنه ليس حرا ، وكثيرا ما يعمــد الى أتخاذ شتى الحيل والاساليب من أجل التخلص من تلك الحرية • ومن هنا فان الانسان يتهم الطبيعــة بأنها قد فرضت عليه نظاما صــارما لا يملك الخروج عليه ، وقد ينسب الى (الله) أنه قد حدد منذ الازل جميع أفعاله وقد بلغ به خداع النفس أو سوء الطوية حد أبعد من ذلك فيحاول أن يثبت لنفسه أنه ليس سوى مجرد موضوع أى شىء أو يعمد الى تركيب مذهب فلسفى متماسك يدخل فى صميمه وجوده نفسه ، كأنها هو مجــرد ظاهرة مندمجة فى النظام الكلى الشامل أندماجا تاما مطلقا .

وكل هذه الاساليب أن دلت على شىء ، فانما تدل على أن الحرية حمل ثقيل كثيرا ما ينؤ به الانسان وذلك لانها فقط ترتبط أرتباطا مباشرا بشعور القلق الذى يستولى علينا عند الاختيار ومن ثم فان الانسان قد يسعى الى التهرب منها أو التنكر لها • وحينما يضيق الانسان ذرعا بحريته فانه قد يلتجىء الى المذاهب الحتمية محاولا أن يجد فيها علاجا لذلك الدوار النفسى العنيف الذى لابد من أن يمتلكه عند الفعل آملا من وراء ذلك أن يحيا حياة هادئة ساكنة مجانسة لحياة الطبيعة التى رآها من حوله •

وهذا ما يعبر عنه سارتر بقوله أن الموجود لذاته يتوق الى حياةالموجود ذاته وما الايمان بالحتمية سوى سلوك تبريرى نقوم فيه برد فعل شعورى

أو لا شعورى ضد الشعور بالقلق أو الحصر وأذن فان فكرة الحتمية هى أقرب ما تكون الى قوقعة آمنة نلتجىء اليها كلما ثار فى نفوسنا ذلك الدوار النفسى العنيف الذى يقترن عادة بالاختيار الحر ك ولكن عبثا يحاول المرء أن يتخلى عن حريته أو أن يوهم نفسه بأنه مجبر ، فقد كتب علينا أن نكون أحرارا وهذه الحرية هى الشىء الوحيد الذى ليس لنا الحرية أن نرفضه •

الحـــرية هى الوجـــــود :

ليست الحرية فى نظر سارتر صفة أو خاصية تميز الانسان ، وأنما هى صميم وجوده وحينما يقول سارتر أن الانسان حر فهو يعنى أنه قد قذف به الى هذا العالم ، دون أن يعرف لذلك سببا أو غاية — بل دون أن يكون فى وسعه التخلص من هذا الموقف البشرى نفسه وما دام الانسان قد ترك لنفسه وما دام وجوده قد أودع بين يديه فليس ثمة ماهية ثابتة أو طبيعية محددة تملى غليه أفعاله وتحدد أمامه طريق حياته بل لابد له من أن يستعمل حريته فى تكوين ذاته وأختيار أسلوبه فى الحياة وبهذا المعنى قد يكون فى وسعنا أن نقول أن ماهية الموجود لذاته هى وجوده وما وجوده سوى حريته نفسها • وهكذا تصبح الحياة الانسانية بمثابة أختيار مستمر للذات فى كل لحظة من لحظات وجودنا •

حقا أن الانسان قد يعمد احيانا الى التوقف عن الاختيار • ولكن عدم الاختيار هو نفسه ضرب من الاختيار • وقد يخدع المرء ذاته فيوهم نفسه بأنه أسير الضرورة • أو قد يعمد الى التخلى عن أســلوبه الانســانى فى الوجود آملا من وراء ذلك أن يحيا الاشياء ولكن ما دام هو الذى يختار

لنفسه هذا المسلك فكأن حريته هى التى أرادت لنفسها ذلك الاسلوب المعين من أساليب الوجود ، عليها أن تظفر بسكون الموجود فى ذاته ومهما يكن من شىء فان أحدا لا يستطيع أن ينهض بممارسة حريتى بدلا منى كما أن أحدا لا يملك أن يحقق أختيارى عوضا عنى لان حـريتى هى عين وجـودى ، وآختيارى لا يكاد ينفصل عن صميم ذاتى •

وأنا المسئول عن نفسى أمام ذاتى وأمام الاخرين أيضا ، فلا سبيل لى الى التماس أية أعذار للتخلى عن هذه الحرية أو للتنصل من تلك المسئولية أذ أن حريتى تعبر عن صميم وجودى ، ومسئوليتى لا تنفصل عن جوهـر ذاتى • ومهما حاولت أن أتخلص من شعور القلق المقترن بالحرية فاننى لن أنجح مطلقا فى القضاء عليه لان هذا القلق نفسه هو نسيج الوجود الانسانى

ونحن نجد أن سارتر يربط بين فكرة القلق وبين فكرة المسئولية فيقول أن شعور الانسان بحريته الشاملة وسئوليته المطلقة أمام نفسه وأمـام الاخرين هو مصدر ذلك الدوار النفسى العنيف الذى يتملكنا لحظة الاختيار صنع مثال الانسان حينما نصنع ذواتنا • ولو كان أمام حريتنا نماذج جاهزة للفعل ومعايير ثابتة للحق — لما كان أختيارنا مثارا للقلق والحيرة والحصر • وذلك لاننا ندرك عندما نكون بازاء الفعل أننا نشرع لانفسـنا وللاخرين وأننا •

ولكننا نعرف أننا بافعالنا نخلق المثل ونبدع القيم وتوجد المعايير ومن هنا فان القلق لابد من أن يستولى علينا عند الفعل أذ نشعر بفداحة المسئولية الملقاة على عاتقنا باعتبارنا المشرعين الوحيدين لانفسنا وللاخرين ولعل هذا هو السبب فى أن الانسان كثيرا ما يحسد تلك اللامسئولية التى تتمتع بها

الاشياء فيوهم نفسه بأن لوجوده قوانين كقوانين الطبيعة ومن ثم نراه يحاول العمل وفقا لماهيته وكأن له ماهية محددة سابقة على وجوده والحق أنه أذا كان ثمة شيء يفزعنا ويهولنا فى هذه الحياة فليس هذا الشيء هو صمت الفضاء اللانهائى — كما توهم بسكال — بل هو خواء تلك الحرية التى تكمن فى صميم وجودنا كأنما هى حصار اليم أو دوار حاد وقد يشتهى الانسان سكون الاشياء وطمأنينة الموجود فى ذاته فيعمد الى تثبيت دعائم ذلك أسلوب الجامد من أساليب الحياة بأن يخضع لمجموعة من القوانين الصارمة خضوعا أعمى ، أو بأن يستند الى أحكام أناس أخرين يتخذ منهم قادة ومعلمين له أو بأن يأخذ نفسه بطائفة من الالتزامات الموهومة نحو الطبيعة أو الله ولكن هذه كلها أن هى الا أساليب متنوعة لخداع النفس وهى جميعا لا يمكن أن تجعل من الانسان مجرد موجود فى ذاته لا حرية له ولا مسئولية • وهنا يبدو الطابع الإنسانى للوجودية السارترية فانها فلسفة تمجد الحرية وتقول بأن الانسان هو مبدع القيم وتنادى بأن الوجود البشرى حقيقة مستقلة تستطيع أن تستكفى بذاتها ومعنى هذا أن الانسان فى نظر سارتر أنما يجد فى نفسه ، وفى نفسه فقط دوافع تصميماته وبواعث أفعاله فهو موجود حر يفصل فى وجوده بذاته ووجوده يتوقف على حريته وحريته مطلقة لا يحدها حد ولولا الانسان لظل هذا العالم حقيقة كثيفة باردة لا معنى لها ولا حياة فيها •

الحرية والمواقف :

ولكن كيف تتكون حرية الانسان مطلقة ونحن نراها مقيدة بظروف مرتبطة بأحداث مندمجة فى مواقف ؟ هذا ما يرد عليه سارتر بقوله : أن

الحرية لا تتجلى الا فى مواقف فالصلة بين الحرية والمواقف هى كصلة بين الذات والموضوع حقا أننى لم أتخير مولدى وبيئتـــى وشكلى ، وجنسى ، وطبقتى (وما الى ذلك من المواقف) ولكننى بلا شك أحدد بأرادتى موقفى من كل تلك الظروف • فالوضع الذى أتخذه بازاء تلك التحديدات الاصلية هو الذى يعبر عن أختيارى الحـــــر •

وهذا الوضع نفسه هو الذى يؤثر فى وجودى وهو الذى يعين أسلوبى فى الحياة وحينمند يقول سارتر أننى أختار ذاتى فانه لا يعنى أننى أختـــار وجودى نفسه ، بل يعنى أننى أختار أسلوبى فى الوجود • وقد يظن أحيانا أنأ ماضينا ثابت محدد لا سبيل الى تغيره ، ولكن موقفنا من هذا الماضى هو الذى يعيننا على أن نغير من تأثيره فينا فنخلع عليه بذلك ما نريد من معنى وأما ذا أعترض البعض بقوله : ولكننى لم أطلب الوجود فكيــف أكــون مسئولا حتى عن مجرد وجودى فى العالم ؟ كان رد سارتر أن موقفى مــن ظاهرة الوجود هو نفسه بمثابة أختيار لهذا الوجود ، أذ قد أقف من مولدى موقف المتفائل أو •• المتشائم أو الخجول أو المفتخر •• الخ ••

وكل هذه المواقف أنما تعنى أن الانسان يتخير أسلوبه فى الوجود ومن ثم فان حريته تستوعب كل مظاهر نشاطه الحيوى • وعلى كل حال فانـــه ليس معنى الحرية عند سارتر أن يحصل المرء على ما يريد بل أن معناها أن يختار بنفسه ولنفسه • ومن هنا فان الحرية السارترية لا تتمثل فى الافعال الارادية فحسب بل هى تتمثل أيضـــا فى الرغبات والاهـــواء والعواطـــف والانفعالات ، وما دام الفعل الحر ليس بمثابة تدبير عقلى ففيه نصدر عـــن بواعث ودوافع ، فلا غرو من أن نجد سارتر يجعل من الفعل الحر فعـــلا لا

عقليا محضا ، كأنما هو مجرد تعبير عن تلقائية الموجود البشرى • وهكـذا يقول سارتر أن الحرية هى التى تخلق القيم والمعايير فليس ثمة بواعـث عقلية أخضع لها قبل الفعل بل لولا أختيارى الحر لما كان للبواعث العقليـة أى معنى •

وبهذا المعنى تكون الحرية ضربا من البداية المطلقة التى فيها يتجلى اللا معقول أو المحـال •

أنـا وأنـت :

من هذا نرى أن فكرة الحرية عند سارتر وثيقة الصلة بالكثير مـن الأفكار الميتافيزيقية مثل فكرة العدم وفكرة القلق وفكرة المفارقة ، وفكـرة الزمانية وفكرة اللامعقول بيد أن الموجود البشرى ليس مجرد حرية تنحـو نحو العدم وتنزع الى التنصل من ماضيها وتعمل دائما على مفارقة ذاتها ، وتسعى باستمرار نحو المستقبل ، وانما هو أيضا وجود من الاخـرين أو وجود بالنسبة الى الغير وهنا يقرر سارتر أن وجود الاخرين ليس فى حاجة الى برهان ، فان الكوجيتو لا يكشف لى عن وجودى الذاتى فحسب ،بل هو يكشف لى أيضا عن وجود الاخرين • ومعنى هذا أننى لا أجد فى قـراره نفسى مبررات تدفعنى الى الاعتقاد بوجود الغير وأنما أنا أجد هذا الغير نفسه باعتباره كل من عـداى .

وحينما أقرر وجود الاخرين ، فاننى لا أعنى وجود أجسام ماديـة أنسب اليها من بعد نفوسا أو أرواحا وأنمنا أنا أعنى أن الاخر ينكشف لـى منذ البداية باعتباره موجود الذاته (والخجل) هو الذى يكشف لـى عـن وجود الاخر باعتباره تلك الذات التى تنظر الى فتحيلنى الى موضـوع

والخجل الذى يتحدث عنه سارتر هنا ليس وليد الشعور بأن الذات قد أرتكبت خطأ معينا ، بل هو شعور عام يغمر الموجود الانسانى حينما يشعر بأنه مكشوف أمام الاخرين وأنه لا يملك الا أن يعترف بأنه ذلك الموضوع الذى يراه الاخرون ويحكمون عليه •

فالخجل هو شعور أصلى يدرك معه الانسان أنه موجود فى الخارج أعنى أنه كائن بالضرورة فى عالم الاخر أو الانت وحينما ينظر الى الاخرون فاننى لابد من أن أشعر بأننى فى موقف خاص بعينه وأن هذا الموقف هو عين وجودى وليس فى وسعى بعد ظهور الاخر الى المجال الذى أوجد ففيه أن أتحكم فى الموقف الذى أنا بصدده كما لو كانت حريتى وحدها هى التى تملك التصرف بل لابد من أن أعمل حسابا لحرية الاخرين التى جاءت فأخرجت الموقف من يدى •

وهكذا نجد أن نظرة الارخ قد تشعلنى أتجمد فى مكاننى ، كأنى بازاء خطر أو كان لا سبيل الى أصلاح الموقف الذى أصبح وجوده جزءا لا يتجزأ من وجودى وفضلا عن ذلك فانه حينما يظهر الاخر فى مجالى ، فان الاشياء سرعان ما تنزلق نحوه ، وأنما هى تفلت من أمامى وتختفى من مجالى لكى تندرج فى عالم الاخر الذى يرانى كما يرى الاشياء •

وسواء أكان موقفى من الاخرين هو موقف الخجل أم الخوف أم الزهو ففان فى كل هذه المواقف أعترافا ضمنيا بأننى موضوع يحكم عليه الاخرون وكأن ليس لى من حقيقة باطنة سوى ما أظهره للاخرين أو ما أعرضه على الاخرين وما دامت العلاقة القائمة بين الذوات أنما تتمثل على الخصوص فى نزوع كل ذات الى أعتبار غيرها من الذوات مجرد موضوعات فان من

الخطأ أن نقول أن جوهر العلاقات القائمة بين الناس هو الحب أو التعاطف أو المشاركة الوجدانيـــة •

والواقع أن ما يكون جوهر هذه العلاقات أنما هو الصراع ، لا التعاون أو المحبة • وليس بدعا أن يقوم بين الذوات شراع مستمر ، فـــان كل ذات تريد أن توجد ، ووجودها أن هو الا تحقيق لمشروعها الخاص ، ينطوى فى ضميمه على أنكار لمشروعات الاخرين ، فلابد من أن تسعى كل ذات الـــى أستبعاد غيرها من الذوات وأستخدامها كمجرد أدوات لتحقيـــق غاياتهـــا الفردية • وحتى ما نسميه بالحب أن هو الا مجرد محاولة من أجل أمتلاك الاخر • لا باعتباره موضوعا فحسب بل باعتباره حرية أيضـــا •

وهنا يعرض سارتر لدراسة شتى مظاهر الحب فيقول أن المحـــب لا يريد أمتلاك المحبوب باعتباره شيئا ، بل هو ضربا خاصا من التملك ففيـــه تسيطر حريته على حرية الكائن المحبوب •• ولكن أمتلاك الحرية باعتبارها حرية هو ضرب من المحال ولذلك فان الحب لا يمكن أن خلو من صراع وهذا الصراع نفسه لا يمكن أن يفى بالغرض المطلوب •

وهكذا نجد أن الحب لابد أن يبؤ بالفشل ، نظرا لان من المحـــال أن أمتلك الاخر باعتباره حرية وكيف يمكن أن نتحدث عن مشاركة أو تضافر أو محبة • بينما نشعر بأن الاخرين هم الجحيم أن حضـــور الذات أمـــام غيرها من الذوات هو بمثابة سقوط أصلى ، فالخطيئة الاولـــى أن هـــى الا ظهورى فى عالم يوجد فيه الاخـــرون •

المقـــولات الوجودية :

وأخيرا يهتم سارتر بدراسة المقولات الثـــلاث البشرى (الا وهـــى

المــــذهب البرجمــاتى

ان البرجماتية تعبير صادق عن الفلسفة الامريكية •

نسأل : ما البرجماتية ؟ أو فلسفة الذرائع •

فى الاصل اللغوى البرجماتية تفيد « ما هو عملى » واللفظ من وضع الفيلسوف الامريكى شارلس ساندرس بيرس (١٨٣٩ — ١٩١٤) •

وما هو عملى هو تجربتى بالضرورة •

ولكن أية تجريبية تلك التى يقصدها بيرس ؟

ان التجريبية ، عنده ، لا تقف عند حـــد الحس ، ذلك أن الاحســـاس ظاهرة نسبية وذاتية ، بمعنى أنه يخص الذات المفردة ، ومن ثم تكـــون الحقيقة أمرا محالا •

غير ان الحقيقة ممكنة فى رأى بيرس •

وأمكان الحقيقة يلزم منه أن تكون الحقيقة موضوعية ومطلقة •

وعنوان كتابه « تثبيت الاعتقاد » (١٨٧٧) دليل على هذا الامكان •

ونسأل : ما « الاعتقاد » ؟

يجيب بيرس بأنه فكرة أو حكم يكون أساسا للقيام بعمل ، ولهذا فان الاعتقاد مرتبط بالضرورة « بنتائج عملية » •

ولكن ماذا يحدث عندما يأتى الاعتقاد بنتائج مخالفة لما نتوقعه ؟

بزوغ « الشك » ليس الا •

وماذا يترتب على الشك ؟

« بحث » عن بديل لهذا الاعتقاد • ويظل هذا البحث قائما حتى نعثر على بديـــل •

ومن أجل ذلك فان البحث وسيلة الى الكشف عن الاعتقاد •

والبحث ، عند بيرس ، هو المنهج العلمى •

والنتيجة بعد هذا ماذا تكون ؟

ان الاعتقاد نسبى بحكم قابليته للتغير • وهذه النسبية رد فعل ضد النزعة التزمتية أو النقينية التى كانت تسيطر على أوربا ، وكانت من عوامل هجرة الاوربيين الى العالم الجديد •

وأن الاعتقاد ليس مطلقا بحكم أنه غير مجاوز للتجربة .

وهكذا يكون منطق المذهب ، عند بيرس ، أقوى من مقصده •

ولهذا آثر وليم جيمس (١٨٤٢ — ١٩١٠) أن يسير مع المنطق دون المقصد فيربط بوضوح بين الحقيقة من جهة والذاتية والنفعية والفردية من جهة أخرى ، خاصة وأن جيمس عاش فى الفترة التى استكملت فيها أمريكا نظامها الرأسمالى • وهو نظام يقوم ، فى بدايته ، على تمجيد الذاتية بفضل مبدأ المنافسة الحرة •

فالبرجماتية ، عند جيمس ، تتخذ من « العمل » مقياسا للحقيقة • فالفكرة صادقة عندما تكون مفيدة • ومعنى ذلك أن النفع والضرر هما اللذان يحددان الاخذ بفكرة ما أو رفضها •

والعمل ، منظورا اليه من زاوية النفع والضرر ، لا يمكن أن يرقى الى مستوى الوحدة ، لان ادراك الوحدة يستلزم أن يكون القياس موضوعيا •

اذن يظل التباين عند مستوى «الكثرة » ولهذا يبدو العالم ، عند البرجماتية ، وكأنه « كثرة » •

ويلزم من الكثرة انكار المطلق •

ذات يوم كان وليم جيمس يتحدث مع أصدقائه عن المذاهب التصورية واذا بواحد منهم يقول أن من مميزاتها تقرير المطلق فاذا بجيمس يصيح فى وجه هذا الصديق قائلا : ملعون هذا المطلق .

البرجماتية اذن تقبل الكون وهو فى حالة تشتت وتمزق وتفسخ ، وحدات جزئية من المحال ادماجها فى أطار كلى . ويترتب على ذلك أن من حق الانسان أن يتعامل مع هذه الوحدات بالطريقة التى تستهويه .

والبرجماتية ، بهذا المعنى ليست الا ترجمة أمينة للنظام الرأسمالى فى بكارته الاولى .

غير أن الرأسمالية المرتكزة على المشروعات الفردية الخاصة لا يمكن أن يكتب لها الاستقرار . فالمنافسة الحرة غير المقيدة ضارة ، فى نهاية الامر، بالمشروعات الخاصة ، الامر الذى يؤدى الى ضرورة تكتلها واتحادها على هيئة شركات كبرى وبنوك وغرف تجارية فترتقى الرأسمالية الى الاحتكارية .

ويلزم من هذا التطور للرأسمالية تغيير فى الفكر الفلسفى البرجماتى . فبدلا من وحدات منفصلة تقوم وحدات متصلة ، وبدلا من مطلقات متكثرة يقوم « مطلق واحد » .

وسيلة جون ديوى (١٨٥٩ — ١٩٥٣) تعبير فلسفى رائع عن هذا التغيير . يأخذ ديوى من بيرس فكرة « البحث » ، وينقل عن البرجماتية فكرة « العمل » بعد أن يستبعد منها النفعية والذاتية فيدفع بها الى مستوى « الحقيقة » . ويستعير من هيجل فكرة « الروح المطلق » ولكن فى صياغة جديدة هى « الكليات الموحدة » والعملية العقلية ليست الا وسيلة للوصول الى هذه الكليات الموحدة .

والعملية العقلية ليست الا ممارسة للاسلوب العلمى الذى يبدأ من الجزئيات وينتهى عند الكليات والكيات بدورها تتحد وتكون مطلقا واحدا هو « الايمان المشترك » لبنى الانسان •

يقول ديوى فى كتابه « أيمان مشترك » : « نحن نعيش الان اجزاء من انسانية تمتد جذورها الى الماضى السحيق ، وهى انسانية قد تفاعلت مع الطبيعة • ان الامور العزيزة علينا فى الحضارة ليست من صـــنع أيدينا ، ولكنها موجودة ثمرة العرق والدموع للجماعة الانسانية المتصلة ، والتى تكون حلقة من حلقاتها • ومهمتنا هى مسئولية حفظ ترات القيم الذى تلقيناه ، ونقله وتعديله ونشره ، حتى يتسنى لخلفنا أن يتسلمه أصلب عودا وأكثر أمنا وأيسر تناولا وأعظم أنتصارا مما تلقيناه • وفى هذا تقوم جميع العناصر لايمان دينى لن يقتصر على فرقة أو طبقة أو جنس • وقد كان مثل هذا الايمان فى صميم القلوب الايمان المشترك لبنى الانسان • ويبقى اليوم أن ينتقل هذا الايمان المشترك من السر الى العلن ، ويتخـــذ ســـبيله الى التحقيق » •

المــــذهب الماركسى

الواقع أن الفلسفة الماركسية ليست من قبيل الترف الفكرى ، بل أنها تعتبر على العكس من ذلك عملية تاريخية نتيجة حتمية للتطور الاجتماعى والعلمى فى العقد الخامس من القرن التاسع عشر ، ومن هنا جاءت مصحتها العلمية التى يتمسك بها أصحابها ، فاذا أردنا تغيير الواقع — كما يقولون يجب أن نفهمه علميا ، كما يفعل علماء الطبيعة فى الكشف عن قوانين الظواهر فالمفهوم المادى للعالم اذن هو تصور الطبيعة كما هى دون أضافات غريبة عن تلك الطبيعة •

والمادية الجدلية هى جوهر الفلسفة الماركسية ، فاذا كانت العلوم الخاصة كعلم الطبيعة وعلم الكيمياء ، وعلم الاحياء ، وعلم الميكانيكا الخ ، ندرس قطاعات خاصة من الواقع المادى فان الماركسية من حيث هى جدل ندرس القوانين العامة المشتركة بين كل وجوه العالم الواقعى من أول الطبيعة الفيزيائية الى الفكرة ، مارة بالطبيعة الحية والمجتمع ، وليست هذه القوانين مشتقة من الفكر أو المخيلة بل أن تقدم العلوم هو الذى مهد وجعل من الممكن أكتشاف هذه القوانين وصياغتها •واذن فعلى الرغم من أن المادية الجدلية ليست هى والعلوم شيئا واحدا ، الا أنها لا يمكن أن تنفصل عن العلـــوم لان العلوم جدلية بالضرورة • ولان كلا منها يكشف عن سير الجـــدل فى الطبيعة ، أما المادية التاريخية فانها عبارة عن تطبيق مبادىء المادية الجدلية على تطور المجتمع • وعلى هذا فالفسفة الماركسية أى « الاشتراكيـــــة العلمية أنما تقوم أصلا على (المادية الجدلية) و (المادية التاريخية) وهى

الفلسفة الثورية للبروليتاريا التى تفترض أساسا وجود حزب ثورى ليتحقق الانتصار على البورجوازية •

واذا كنا قد لاحظنا أن ماركس قد أستخدم كثيرا من الاراء الشائعة فى عصره الا أنه قد أدخلها فى سياق جديد بحيث أتسمت بطابع فلســفته الجديدة على أنه يمكن تلخيص عناصر الجدة فى فلسفته : من حيث أنهــا فلسفة ذات طابع طبقى ، وأن لها دوراً تلعبه فى الحياة الاجتماعية اذ أنها تحقيق عدالة التوزيع فى ظل نظام اشتراكى حتمى الظهــور ، وتقوم على أفتراض وجود وحدة عضوية من الجدل والمادة •

وقد أكتملت معالم تطبيق النظرية على يد لينين ، الذى عاصر ثورة البروليتاريا ضد الامبريالية ، وتحقق على يديه التحول الى الاشتراكية فى الاتحاد السوفيتى • ويقوم المذهب على الاسس الاتية :

أولا : المــادية الجدليــة :

أن الموضوع الرئيسى للمادة الجدلية هو حل المشكلة الاساســية فى الفلسفة ، أى علاقة الفكر بالوجود ، أو الروح بالمادة •

ولعل مقولة المادة تعبر عن الخاصية العامة للاشياء والظواهر وهــى حقيقتها الموضوعية ، أو بمعنى آخر تتميز المادة بوجود موضوعى مستقل عن شعورنا بها ومع هذا فانها تنعكس على شعورنا ، فمقولة المادة اذن تتضمن الواقع الموضوعى كله ، وهى بهذا الوضــع تعتبر مقولة أوليــة للمعرفة •

ولا توجد المادة الا فى حركة : والحركة هى التى تكشف عن وجــود المــادة •

ويقول أنجلز (أن الحركة هى أسلوب وجود المادة فلا توجد مادة بدون حركة) وهذه الحركة أزلية ومطلقة ، أما السكون فنسبى مؤقت وللحركة صور كثيرة كشفت عنا المادية الجدلية : فثمت حركات ميكانيكية وفيزيقية وكيمائية وبيولوجية واجتماعية ، وقد ربط انجلز كل حركة من الحـــركات بصورة معينة من صور المادة ، فربط مثـــلا الحركة الميكانيكية بالاجـــرام السماوية والارضية والحياة الاجتماعية ـــ أى تاريخ المجتمـــع الانسانى ليست سوى صورة عليا لحركة المادة تختلف أختلافا جوهريا وكيفيا عن صور الحركات الاخرى ، وقد ظهرت بقيام المجتمع الانسانى وتميزت بعملية الانتاج الماديية التى تحدد جميع أشكال الحياة الاجتماعية • وعلى الرغم من تنوع صور الحركة الا أنها مترابطة وغير منفصلة ، وذلك يرجع الى الوحدة المادية للعالم •

واذن فالحركة ذات طابع كلى مطلق ، ولكل صورة كيفية خاصة بهـــا ويمكن تحويل صور الحركة بعضها الى البعض الاخر وهذا هو مجمل النظرة المادية الجدلية للحركة التى ترى أنه لا يمكن الفصل بين الحركة والمادة •

والمكان والزمان صورتان كليتان لوجود المادة فوجود الاشـــياء فى المكان يعنى أن للاشياء أمتدادا يسمح لها بأن تشغل حيزا ما بين موجودات العالم الاخرى • ومن ناحية أخرى نحن نشاهد تتابع هذه الاشياء وتعاقبها فى الواقع ، وحلول أحدها محل الاخر ، وكل والحد منها له ديمومة خاصة أى أستمرار زمنى خاص به ، وله كذلك بداية ونهاية وهو أيضا ينتقل من مرحلة الى أخرى فى تطوره ، وهذه كلها تعبر عن الخاصية الزمانيـــة فى الوجود المادى •

على أننا يجب أن نلاحظ أن أهم ما يتصف به الزمـــان والمكـــان هو أستقلالهما عن الشعور الانسانى وذلك يعنى أن لهما وجودا موضوعيا وأنهما لا ينفصلان عن المادة المتحركة •

كما أن الشعور أو الفكر مادة فى أعلى درجات تنظيمها الذى يتمثل فى مخ الانسان الذى يعكس الواقع المادى ، فالفكر أو العقل أو الشعور اذن والافكار ليست سوى أنعكاسات صور العالم المـــادى على العقـــل الانسانى الذى يرجع تكوينه الى المادة وتطورها ، ويقرر ماركس « أن كل ما هو فكرى ليس شيئا آخر غير أنعكاس العالم المادى على العقل الانسانى الذى يترجم هذا الانعكاس الى صور الفكر » •

والمادة تنطوى فى داخلها على قدرة تسمح لها بتشكيل نفسها بحسب المؤثرات الخارجية ، فتستجيب لظروف البيئة المادية وتعمل على التكييف وفق حاجاتها ، أو بمعنى آخر كما يقول واوين : أن البيئة والحاجة والوظيفة هى التى تعمل علىتكوين أعضاء الكائن الحى بطريقة معينة تتناسب مـــع ما أعدت له أعضاء الكائن الحى من عمل •

ويرى الماركسيون كذلك أن العمل ـــ أى أنتاج القيم المادية ـــ هو العامل الاساسى فى تطور جسم الانسان وأعضائه ، وإذن فالعمل هو الذى يخلق الانسان أى أن النشاط الانسانى هو الذى استلزم تكوين أعضائه وحواسه بصورة معينة بحيث تتلائم مع هذا النشاط ثم عمـــل على بلورة شعوره خلال مرحلة طويلة من مراحل التطور المادى ، وحينما أكتمل بنـــاء الشعور أو العقل لم يعد فى قدرته أن يعكس صـــورة العالم الموضـــوعى فحسب بل ويبدع صورا أخرى متولدة عنها •

وهكذا أمكن للمادة خلال تطورها التاريخى أن توجد العقل الانسانى وأن تكون له كيفية خاصة تميزه عن صور المادة الاولية ، وبذلك تحمل المادية الجدلية مشكلة التناقض الاساسى بين المادة والشعور •

وقد عبر الماركسيون عن ظاهرة التناقض أو التضاد فى الاشياء بقانون وحدة الاضداد وصراعها الذى يعتبر القانون الاساسى للمادة الجدلية ، اذ أنه يكشف عن منابع التطور والقوى المحركة له ويعطى لنا صورة واضحة بكل تطور العالم وتحوله •

ويضاف الى هذا القانون الاول قانون يفسر استمرار عملية الانتقال من التغير الكمى الى التغير الكفى على هيئة طفرة ، ثم قانون ثالث هـو (سلب السلب) الذى يوضح خاصية التقدم اللولبى للتطور ، ويظهر لنا كيف أن الجديد يتغلب دائما على القديم بعد صراع لان الجديد يتفق مع مطالب الحياة الاقتصادية ويلتقى مع مصالح طبقات المجتمع التقدمية •

هذه القوانين الثلاثة للجدلية المادية تفترض أن العالم كله مترابط ، وأنه يجب دراسته على هذا النحو لا كما تدرسه العلوم الطبيعية الاليـة المتأثرة بالمنهج الميتافيزيقى التحليلى الذى سبقت الاشارة اليه •

والواقع أن قوانين الجدلية المادية ومقولاتها ليست سوى أنعكـاس لهذا الترابط على الفكر الانسانى ، وبالكشف عنها عن هذا الطريق يتم لنا معرفة قوانين العالم المادى •

والقانون يترجم كل علاقة علمية وأساسية وضرورية وعامة فى ظواهر العالم المادى ، وليس هذا القانون من صنع اله أو روح مطلق ، بل أنه يتسم بالموضوعية التى ترجع الى أنه يسرى ويؤثر مستقلا عن ارادة الانسان

ورغبته ، ولهذا فان أى محاولة للعمل بطريقة مخالفة للقانون ييكون مقضيا عليها بالفشل الحتمى ، كما لو حاول رائد الفضاء ان يتجاهل قانون الجاذبية فيرتفع الى الفضاء الخارجى بدون التخلص أولا من جاذبية الارض .

ويستبعد « القانون » كذلك فكرة « القدر » اذ أن « القدرية » معارضة للقانون الطبيعى أو الاجتماعى ، اذن فقوانين المادية .

وتستند الى قانون وحدة الاضداد وقانون التغير الكمى الى التغير الكيفى وقانون سلب السلب .

ثانيا : المـــادية التاريخيـــة

المادية التاريخية هى تطبيق المادية الجدلية على تطور المجتمع ، أو هى علم فلسفى أصيل يحل مشكلة فلسفية أساسية فى نطاق المجتمع ، وهـــى العلاقة بين الشعور الاجتماعى والوجود ، ترى المادية التاريخيـــة أن الوجود الاجتماعى حقيقة موضوعيـــة مستقلة عن الشـــعور الاجتماعى للانسانية ، وفى كلا الحالين نجد الشعور أنعكاسا للواقع المادى الموضوعى ، ومعنى ذلك أن المجتمع يتطور عن شكل الى آخر بطريقة موضوعية لا دخل للشعور الانسانى فى توجيهها وانما يخضع هذا التطـــور لجهة تســـتمد عناصرها من التنظيم الاقتصادى أى من صور الانتاج المادى التى تسود فى أشكال المجتمع المختلفة .

وعلى هذا فان القضايا الاساسية المادية التاريخية تعـــد استمرارا وتطورا ملموسا لقضايا المادية الجدلية فى تطبيقها على دراسة الحيـــاة الاجتماعية .

فلا يمكن الفصل اذن بين المادية الجدلية والمادية التاريخية وكذلك مذهب ماركس الاقتصادى ونظريته فى الشيوعية العلمية ، فهذه كلها تؤلف (الماركسية) وتقوم على نظرة فلسفية مادية موحدة للعالم .

تستند الى الضرورة فى القوانين الاجتماعية .

وتختلف القوانين الطبيعية عن القوانين الاجتماعية فى أنه بينما تعكس الاولى تأثير قوى عمياء تلقائية نجد أن قوانين التطور الاجتماعى تسرى بين البشر أى بين موجودات عاقلة تضع نصب أعينها أهدافا معينة .

وهذه القوانين الاجتماعية لا تمكننا من فهم عملية التطور الاجتماعية فحسب ، بل تشكل أيضا سلاحا ايديولوجيا لاحـداث تغييرات فى الحياة الاجتماعية وتحويلها لمصلحة الطبقة العاملة .

وتعتبر الانتاج المادى كأساس لتطرد المجتمع بمعنى « بأن اسلوب الانتاج يلعب دورا حاسما فى تطور المجتمع » .

واذن فالعمل هو أساس الحياة الاجتماعية وضرورة طبيعية للانسان ، اذ أنه بدون العمل والانتاج تتلاشى الحياة الانسانية وينعدم وجود النوع الانسانى . وعلى هذا فان أنتاج الثروة المادية هو الذى يحفظ على الانسان بقاءه ويشكل بالضرورة تطوره الاجتماعى .

وعلى الرغم من أن الات الانتاج هى أهم وسيلة لتحويل أشياء العمل الا أنها لا يمكن أن تعمل بدون قوة بشرية : تحركها وتنظمها لكى تنتج أذن ، فالانسان عامل جوهرى فى عملية الانتاج .

وعلى هذا فان قوى الانتاج تشتمل على وسائل الانتاج (ومنها آلات العمل التى أنشأها المجتمع) والانسان الذى ينتج الثروة المادية •
وهذه القوى الانتاجية هى التى تحدد علاقات الانسان الطبيعيـــة ومدى سيطرته عليها •

وقد كشفت لنا الدراسة التاريخية للمجتمع عن خمسة أشكال أو صور متعاقبة لاساليب الانتاج :

(أ) أسلوب أنتاج المجتمع البدائى الشيوعى •

(ب) أسلوب أنتاج مجتمع الرقيق •

(جـ) أسلوب انتاج المجتمع الاقطاعى •

(ء) أسلوب أنتاج المجتمع الرأسمالى •

(هـ) أسلوب انتاج المجتمع الاشتراكى •

مـذهب الظاهـريات (الفينومونولوجيـا)

ونصل الى فلسفة الظاهريات ذات الاثر البالغ فى الفلسفة المعاصرة خصوصا فى الوجودية ، لا من حيث هى مذهب ذو مقالات فلسفية محددة فى موضوعات الفلسفة ، بل من حيث هى منهج •

يهدف « هوسرل » الى أن يحدد كيف ينبغى أنتكون الفلسفة حتى تصبح علما دقيقا كالرياضيات •

وفى سبيل هذا يريد أن يبدأ من المباشر لكن المباشر فى نظره ليس هو العالم المحسوس كما يذهب الى هذا التجريبيون والحسيون ، لان التجربة الحسية لا يمكن أن تعطينا اليقين الذى يستعيد أمكان الشك فى وجـود العالم المحسوس ، كما بين لنا الشكاك اليونانيون • وكل موضوع هو معطى لنا على أنه شعور واقعى أو ممكن للانا المفكر • ولهذا فان العالم كله المحيط بى ليس غير ظاهرة وجود ، وليس عالما موجودا بيقين .

و الامر المباشر الحقيقى هو الماهيات أى الامور المعقولة بوصفهـا معطاه فى الفكر • وهذه الماهيات هى أولا ماهيات عامة : ماهية الادراك ، ماهية التصور ، ماهية العدد ، ماهية الحقيقة ، ثم القواعد التى تحـدد علائقها ، مثل قواعد البرهان • وهى ثانيا ماهيات الامور المادية مثل : ماهية الصوت ، ماهية اللون ، والعلاقات بينها وبين غيرها من الامور المادية مثل العلاقة بين الضوء والامتداد •

لكن هذه الماهيات ليست هى الموجودات ، بل هى تركيبات للدلالة أو المعنى ، يتألف منها الحقيقة المعقولة لمعطيات التجربة • وثم طرق مختلفة

أو مناهج لاستخلاص الماهية ومشاهدتها • وأهم هذه المناهج منهج التغيرات التخيلية ، ومفاده أنه للوصول الى معرفة ماهية الموضوع ، علينا أن نخضع هذا الموضوع لتغييرات عديدة نتخيلها ، بحيث نستطيع أن نحدد العناصر المهمة التى يجب أن يكشف عنها هذا الموضوع ليظل كما هو هو • وعلينا أن نكشف عن الاحوال النموذجية للوجود المعطى أو ظهور الموضوع: الموضوع كما يدرك ، الموضوع كما يتخيل ، الموضوع كما يراد ، الموضوع كما يحكم عليه •

ويقوم الفينومينولوجى باستخلاص ماهية الموضوعات بحسب مناطقها الوجودية ، حتى ينتهى الى تصنيف مناطق أنطولوجية مادية أو صورية : فمنطقة الطبيعة تدرس الماهية المشتركة لكل الماهيات التى تحدد حال الظهور المتجلى فى الطبيعة (الشىء ، الحى ، المتحرك ، الخ) ، ومنطقة الشعور تضم كل الماهيات التى تشترك فى كونها نشاطا واعيا (التفكير : الاحساس، التخيل ، الادراك ، الخ) ، وتحدد ما يميز كل شعور بما هو كذلك •

ولا يقتصر اهتمام الفينومينولوجى على البحث فى الماهيات التى لها مناظر متحقق بالفعل ، بل يمتد الى البحث أيضا فى الماهيات التى ليس لها مناظر عينى ، مثل « الموضوع بوجه عام » أو « أى موضوع كان » •

وفى هذا البحث فى الماهيات نحن نصرف النظر عن الوجود الفعلى : فمثلا العنقاء نحن نحدد ماهيتها ، سواء وجدت أو لم توجد أبدا • ومن هنا يقول الفينومينولوجيون بما يسمى بـ « وضع الوجود بين أقواس » ، أى بغض النظر عن وجود الماهيات ، والبحث فيها مع ذلك بما هى كذلك •

ذلك أن الوجود مستقل عن الماهية • وكما أثبت كنت : الوجود ليس محمولا ذلك أن الوجود لا يسهم فى تكوين معنى الماهية •

وكل فكر هو فكر فى شىء ، أى أنه يقصد شيئا ، وهذا هو ما يعرف بفكرة القصد وهى من الافكار الاساسية فى مذهب الظاهريات • ولا يعنى بالقصد هنا ما عناه الاسكلائيون وفى أثرهم فرانس برنتانو (١٨٣٨ — ١٩١٧) : العلاقة الواقعية بين الظاهرة العقلية وبين الظاهرة الفزيائية ، بل معنى القصد هو الشعور الفعال الذى يصنع موضوعه فى الادراك •

أهم المراجع والمصادر العربية والاجنبية

أولا :

١ — تاريخ الفلسفة (اليونانية — الوسيطه — الحديثة) يوسف كرم طبعة القاهرة .

٢ — قصة الفلسفة — د. زكى نجيب محمود — طبعة القاهرة

٣ — المدخل الى الفلسفة — كولبه — ترجمة د. أبو العلا عفيفى طبعة القاهرة

٤ — فلسفة المحدثين والمعاصرين — وولف — ترجمة د. أبو العلا عفيفى — طبعة القاهرة

٥ — نشأة الفكر الفلسفى ج١ ، ج٢ تأليف د. محمد على أبو ريان طبعة الاسكندرية .

٦ — الفلسفة ومباحثها تأليف د. محمد على أبو ريان — طبعة الاسكندرية .

٧ — أسس الفلسفة — تأليف توفيق الطويل — طبعة القاهرة

٨ — ميتافيزيقا الاخلاق — كانط — ترجمة د. محمد فتحى الشنيطى طبعة القاهرة .

٩ — ديكارت — تأليف د. عثمان أمين — طبعة القاهرة .

١٠ — مقدمات فى الفلسفة العامة تأليف د. يحيى هويدى — طبعة القاهرة .

١١ — اتجاهات الفلسفة المعاصرة — أميل برييه — ترجمة د. محمود قاسم — طبعة القاهرة

١٢ — خريف الفكر اليونانى — تأليف د. عبد الرحمن بدوى — طبعة القاهرة .

١٣ — الاصول الافلاطونية — تأليف د. على سامى النشار — طبعة القاهرة

١٤ — الاخلاق الى نيقوماخوس — ترجمة سانتهلير ، أحمد لطفى السيد — طبعة القاهرة .

١٥ — قضايا الفلسفة العامة — تأليف د. على عبد المعطى — طبعة القاهرة .

١٦ — تاريخ الفلسفة — تأليف د. محمد عزيز نظمى سالم — طبعة الاسكندرية .

١٧ — الثقافة والعقيدة الاسلامية — تأليف د. محمد عزيز نظمى سالم — طبعه الاسكندرية .

١٨ — دائرة المعارف الاسلامية — د. ثابت الفندى وآخرين — طبعة القاهرة .

١٩ — فصل المقال لابن رشد — تحقيق د. عاطف العراقى — طبعة القاهرة .

٢٠ — المنطق وفلسفة العلوم — بول موى — ترجمة د. فؤاد زكريا طبعة القاهرة .

ثانيـا :

1 — B. Russell, History of Western Philosophy.

2 — B. Russell, Problems of Philosophy.

3 — Joad, Guide to Philosophy.

4 — Ben Ami Scharfstein, Philosophy east and west.

5 — Hendel, Studies in Philosophy of Hume.

6 — Ward, A study of Kant.

7 — Delbos, Decarles.

8 — Breasted, Development of Religion and thaught in ancient Egypt.

9 — Rochard, la Philosophie de Bacon.

10— Boutroux, L'intellectualisme de Malebrance.

11— Gouthier, La Philosophie et son Histoire.

12— Baudin, Introduction générale à la Philosophie.

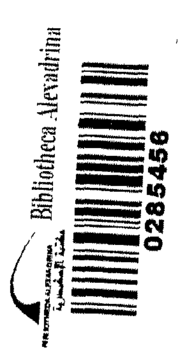
13— Zeller, Die Philosophie der Griechen.

14 – Hegel, La Phenomenologie de L'esprir.

15— Jevons, Principles of Science.

الفهـــــرس

مطابــع جــريدة السفير



مؤسسة شباب الجامعة

للطباعة والنشر والتوزيع

ت : ٤٨٣٩٤٧٢ إسكندرية